La filosofía en sus textos, 1

Introducción a la Filosofía y Filosofía del Hombre

Tercera edición

Moris Polanco
editor

Guatemala, 2015

ISBN-10: 1505679931
ISBN-13: 978-1505679939

DEDICATORIA

A mis queridos alumnos.

Contenido

PRESENTACIÓN

Abrimos la colección “La filosofía en sus textos” con este primer volumen dedicado a introducir al estudiante en la filosofía y en la antropología filosófica. Esta colección no pretende ser una serie de manuales de filosofía, sino más bien un conjunto ordenado de textos de los más importantes filósofos sobre los problemas tradicionales de la filosofía, en sus diferentes ramas. Podría decirse que son antologías de textos, con breves comentarios.

La idea de producir estos libros surgió de la necesidad sentida de disponer de textos en español para la enseñanza de la filosofía. Son libros necesariamente introductorios, sin mayor aparato crítico ni notas. Los textos y las fotografías se han tomado de fuentes digitales de dominio público.

Estos libros no buscan ser material para el estudio individual autodirigido; se han concebido, más bien, como ayuda al profesor de filosofía, ya sea del bachillerato o de los primeros años de universidad. Lo que se pretende es reunir en varios volúmenes textos clásicos, y comentarlos brevemente, pero no se busca sustituir al profesor. Por esta misma razón, no se ofrecen “ejercicios” ni actividades o cuestionarios. Preferimos dejar al criterio de los profesores o profesoras los métodos didácticos que consideren adecuados a sus circunstancias. Sin embargo, podemos contar algo de nuestra experiencia enseñando filosofía por cerca de treinta años .

Como decía Kant, “no se enseña filosofía, sino a filosofar”, a lo que un autor agregaba: sí, pero para filosofar hay que saber algo de filosofía. Esto implica dos cosas: primero, que —como suele decir mi

amigo Mauricio Beuchot— "hay que hacer la tarea"; luego, hay que dialogar. El diálogo es el método por excelencia de la filosofía, y por eso proponemos el siguiente método: 1º, asignar la lectura de un texto, para una clase de ochenta minutos; 2º, los alumnos —de preferencia, no más de quince— se reúnen alrededor de una mesa, presidida por el profesor; 3º, el profesor introduce el tema y plantea algunas preguntas para iniciar el diálogo; 4º, los alumnos participan, dando su opinión, fundamentándose en los textos y en su propia investigación; 5º, el profesor —o, mejor, un estudiante— sintetiza la discusión. Los exámenes (basta con dos parciales y el final) pueden ser ensayos sobre alguno de los temas o de los problemas surgidos en las discusiones.

Este libro está dividido en dos secciones, cada una de las cuales contiene tres capítulos. La primera sección es puramente introductoria, y pretende despertar en el alumno el interés por la filosofía.

La segunda sección está dedicada a la filosofía del hombre o antropología filosófica. El problema central aquí es qué es la naturaleza humana. Se presenta la visión tradicional del problema, cuyo núcleo, por decirlo así, es el problema del alma y su comunicación con el cuerpo, para señalar luego los ataques que esta visión empieza a tener con Hume y Darwin, especialmente.

El segundo volumen de esta serie abordará los problemas de la antropología filosófica, i.e., ¿cómo se relacionan la mente y el cerebro?, ¿tenemos una identidad que perdura a través del tiempo?, y ¿somos individuos autosuficientes e independientes? Si en la segunda parte de este primer libro el enfoque es más bien histórico-expositivo, en el segundo libro pretendemos enfocarnos en los problemas y las soluciones propuestas por distintos filósofos, incluyendo a algunos filósofos contemporáneos.

Moris Polanco
Universidad Francisco Marroquín,
Facultad de Ciencias Económicas
Guatemala
mp@ufm.edu

PRIMERA PARTE:
INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

I. ¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?

La forma más sencilla de responder a la pregunta anterior es acudir a la etimología, es decir, al origen de la palabra. *Filosofía* significa "amor a la sabiduría" (del griego *philein*, "amar", y *sophia*, "sabiduría"). Habría que examinar, sin embargo, de qué tipo de sabiduría estamos hablando. En los orígenes de la filosofía —allá por el siglo VI a.C.—, la sabiduría abarcaba cualquier tipo de conocimiento; pero lo que hacía que alguien fuera un filósofo y no un sabelotodo, era la actitud que adoptaba frente al saber. La actitud fundamental del filósofo era la admiración. Probablemente lo que más ha admirado a los hombres desde su aparición, ha sido el espectáculo de los astros. También les admiraba la generación de las plantas y de los animales, la muerte… Pero pronto se pudo notar que a unos hombres les importaba resolver problemas prácticos (cómo servirse de las estrellas y planetas para navegar, cómo mejorar las cosechas, cómo curar las enfermedades) y otros se entretenían pensando, tratando de encontrar respuestas a lo que podríamos llamar las cuestiones fundamentales de la vida: ¿por qué existe el universo?, ¿por qué o para qué existimos nosotros?, ¿qué es la muerte?, y cosas por el estilo.

Esa actitud de admiración frente a la vida y a la naturaleza se ha dado en todas las culturas y en todas las épocas, pero a un pueblo en especial le cabe el honor de haber empezado a escribir estas reflexiones: fue el pueblo griego, y concretamente, los jonios, que habitaban principalmente en la costa de Asia Menor (la actual Turquía). Los primeros filósofos (Tales, Anaximandro y Anaxímenes

de Mileto, Anaxágoras de Clazomene, Pitágoras de Samos, Empédocles de Agrigento, Demócrito de Abdera y otros), buscaban el origen de todo lo que los rodeaba; uno lo ponía en el agua, otro en el *ápeiron* (lo indeterminado), en la mente o el pensamiento (*nous)*, en los números, en los cuatro elementos —agua, tierra, aire y fuego—), o incluso en unas partículas materiales indivisibles: los átomos. Lo común a todos ellos era la pregunta por el *arjé*, o principio de todo. Hoy en día diríamos que buscaban el *bosón de Higgs*, o que había en el origen del *Big Ban.* Posteriormente, o casi contemporáneamente, pero con un enfoque diferente, llegaron los filósofos *metafísicos*: Heráclito y Parménides.

Heráclito de Éfeso (535-484 a. C.), llamado el Oscuro, por la forma en que expresaba su pensamiento, consideraba que en el origen de todo estaba el cambio. Nada permanece igual a sí mismo, todo cambia… La guerra es la madre de todas las cosas, porque de la oposición surge el movimiento, y con él, la vida. He aquí algunas frases de Heráclito:

- «En los mismos ríos entramos y no entramos, [pues] somos y no somos [los mismos]» (citado erróneamente, debido a una obra de Platón, como «Ningún hombre puede bañarse dos veces en el mismo río»).
- «La armonía invisible es mayor que la armonía visible».
- «Ni aun recorriendo todo camino llegarás a encontrar los límites del alma; tan profundo logos tiene».
- «Pero aunque el logos es común, casi todos viven como si tuvieran una inteligencia particular».
- «Conviene saber que la guerra es común a todas las cosas y que la justicia es discordia».
- Heráclito reprocha al poeta que dijo: «¡Ojalá se extinguiera la discordia de entre los dioses y los hombres!», a lo que responde: «Pues no habría armonía si no hubiese agudo y grave, ni animales si no hubiera hembra y macho, que están en oposición mutua»

Parménides de Elea (nació entre el 530 y el 515 a. C., en una ciudad al sur de Italia) pensaba justamente lo contrario: el cambio es pura apariencia; solo existe el Ser. "El ser, es; el no ser, no es". El Ser es eterno, infinito, inmóvil e inmutable. En efecto, si no fuera eterno,

infinito, inmóvil o inmutable, ¿hacia qué cambiaría? Se responde Parménides: hacia el Ser o hacia el no-ser. Pero en el no-ser no es...; entonces, solo cabe que cambie hacia el Ser, es decir, a hacia sí mismo, y esto no tiene sentido.

Poco después, aparecen en escena Sócrates (470-399.), Platón (427-347) y Aristóteles (384-322), los más grandes filósofos griegos —y muchos dirían, "los más grandes", sin más—. De ellos tendremos ocasión de ocuparnos más despacio, pues son los verdaderos padres de casi todas las ramas de la filosofía.

Entonces, ¿para qué sirve la filosofía? Un filósofo tal vez contestaría con otra pregunta: ¿para qué queremos que algo sirva? Y tal vez la discusión siga de esta manera:

—Para mejorar la vida.

—¿Y qué es mejorar la vida? ¿Es mejorar la vida siempre tener mejores instrumentos?

—No necesariamente, todo depende de cómo emplees esos instrumentos.

—Entonces, ¿qué es lo que verdaderamente importa en la vida?

—Posiblemente, que obremos con la razón, buscando lo que más contribuya a nuestra felicidad.

…Y así podría continuar nuestro diálogo imaginario, pero fijémonos en algunas cosas:

1) El filósofo, más que respuestas, tiene preguntas. Quiere indagar en la verdad, con la ayuda de los demás.

2) El filósofo busca pensar siempre por sí mismo. No quiere esto decir que rechace, por sistema, las opiniones de los demás, sino que busca comprender, no simplemente repetir las doctrinas de otros.

3) Ese pensamiento propio le da más libertad: al tener su propia opinión sobre las cosas, está a salvo de la manipulación ideológica.

4) Aunque no necesariamente se dedique a pensar sobre las preguntas últimas de la vida (qué sentido tiene la vida, a dónde vamos, de dónde venimos, quiénes somos…), puede decirse que en su ánimo esas interrogantes están siempre presentes.

5) La filosofía comienza con la admiración, y el día en que el filósofo deje de admirarse o crea haber resuelto un misterio, en ese momento habrá dejado de ser filósofo.

Me gusta repetir con Daniel Innerarity que "El filósofo es lo más opuesto al vendedor de ideas", y Hilary Putnam dice otra frase que me encanta: "cuando la investigación filosófica está bien hecha, debe

quedar la impresión de que la última solución alcanzada aun no esclarece el misterio".

Ha llegado el momento de que conozcamos de primera mano uno de los textos más famosos e importantes de la filosofía occidental: el mito de la caverna, de Platón, que se encuentra en su diálogo *La República*. Después de leerlo atentamente, lo analizaremos, para descubrir lo que Platón nos quiere decir sobre la sabiduría y cómo hay que luchar para alcanzarla.

El mito de la caverna

I —Y a continuación —seguí—, compara con la siguiente escena el estado en que, con respecto a la educación o a la falta de ella, se halla nuestra naturaleza

Imagina una especie de cavernosa vivienda subterránea provista de una larga entrada, abierta a la luz, que se extiende a lo ancho de toda la caverna, y unos hombres que están en ella desde niños, atados por las piernas y el cuello, de modo que tengan que estarse quietos y mirar únicamente hacia adelante, pues las ligaduras les impiden volver la cabeza; detrás de ellos, la luz de un fuego que arde algo lejos y en plano superior, y entre el fuego y los encadenados, un camino situado en alto, a lo largo del cual suponte que ha sido construido un tabiquillo parecido a las mamparas que se alzan entre los titiriteros y el público, por encima de las cuales exhiben aquellos sus maravillas.

—Ya lo veo —dijo.

—Pues bien, ve ahora, a lo largo de esa paredilla, unos hombres que transportan toda clase de objetos, cuya altura sobrepasa la de la pared, y estatuas de hombres o animales hechas de piedra y de madera y de toda clase de materias; entre estos portadores habrá, como es natural, unos que vayan hablando y otros que estén callados.

—¡Qué extraña escena describes —dijo—y qué extraños prisioneros!

—Iguales que nosotros —dije—, porque en primer lugar, ¿crees que los que están así han visto otra cosa de sí mismos o de sus compañeros sino las sombras proyectadas por el fuego sobre la parte de la caverna que está frente a ellos?

—¿Cómo —dijo—, si durante toda su vida han sido obligados a mantener inmóviles las cabezas?

—¿Y de los objetos transportados? ¿No habrán visto lo mismo?

—¿Qué otra cosa van a ver?

—Y si pudieran hablar los unos con los otros, ¿no piensas que creerían estar refiriéndose a aquellas sombras que veían pasar ante ellos?

—Forzosamente.

—¿Y si la prisión tuviese un eco que viniera de la parte de enfrente? ¿Piensas que, cada vez que hablara alguno de los que pasaban, creerían ellos que lo que hablaba era otra cosa sino la sombra que veían pasar?

—No, ¡por Zeus! —dijo.

—Entonces no hay duda —dije yo—de que los tales no tendrán por real ninguna otra cosa más que las sombras de los objetos fabricados.

—Es enteramente forzoso—dijo.

—Examina, pues —dije—, qué pasaría si fueran liberados de sus cadenas y curados de su ignorancia, y si, conforme a naturaleza, les ocurriera lo siguiente. Cuando uno de ellos fuera desatado y obligado a levantarse súbitamente y a volver el cuello y a andar y a mirar a la luz, y cuando, al hacer todo esto, sintiera dolor y, por causa de las chiribitas, no fuera capaz de ver aquellos objetos cuyas sombras veía antes, ¿qué crees que contestaría si le dijera de alguien que antes no veía más que sombras inanes y que es ahora cuando, hallándose más cerca de la realidad y vuelto de cara a objetos más reales, goza de una visión más verdadera, y si fuera mostrándole los objetos que pasan y obligándole a contestar a sus preguntas acerca de qué es cada uno de ellos? ¿No crees que estaría perplejo y que lo que antes había contemplado le parecería más verdadero que lo que entonces se le mostraba?

—Mucho más —dijo.

II. —Y si se le obligara a fijar su vista en la luz misma, ¿no crees que le dolerían los ojos y que se escaparía, volviéndose hacia aquellos objetos que puede contemplar, y que consideraría qué éstos, son realmente más claros que los que le muestra?

—Así es —dijo.

—Y si se lo llevaran de allí a la fuerza —dije—, obligándole a recorrer la áspera y escarpada subida, y no le dejaran antes de haberle arrastrado hasta la luz del sol, ¿no crees que sufriría y llevaría a mal el ser arrastrado, y que, una vez llegado a la luz, tendría los ojos tan llenos de ella que no sería capaz de ver ni una sola de las cosas a las que ahora llamamos verdaderas?

—No, no sería capaz —dijo—, al menos por el momento.

—Necesitaría acostumbrarse, creo yo, para poder llegar a ver las cosas de arriba. Lo que vería más fácilmente serían, ante todo, las sombras; luego, las imágenes de hombres y de otros objetos reflejados en las aguas, y más tarde, los objetos mismos. Y después de esto le sería más fácil el contemplar de noche las cosas del cielo y el cielo mismo, fijando su vista en la luz de las estrellas y la luna, que el ver de día el sol y lo que le es propio.

—¿Cómo no?

—Y por último, creo yo, sería el sol, pero no sus imágenes reflejadas en las aguas ni en otro lugar ajeno a él, sino el propio sol en su propio dominio y tal cual es en sí mismo, lo que él estaría en condiciones de mirar y contemplar.

—Necesariamente —dijo.

—Y después de esto, colegiría ya con respecto al sol que es él quien produce las estaciones y los años y gobierna todo lo de la región visible, y que es, en cierto modo, el autor de todas aquellas cosas que ellos veían.

—Es evidente —dijo—que después de aquello vendría a pensar en eso otro.

—¿Y qué? Cuando se acordara de su anterior habitación y de la ciencia de allí y de sus antiguos compañeros de cárcel, ¿no crees que se consideraría feliz por haber cambiado y que les compadecería a ellos?

—Efectivamente.

—Y si hubiese habido entre ellos algunos honores o alabanzas o recompensas que concedieran los unos a aquellos otros que, por discernir con mayor penetración las sombras que pasaban y acordarse mejor de cuáles de entre ellas eran las que solían pasar delante o detrás o junto con otras, fuesen más capaces que nadie de profetizar, basados en ello, lo que iba a

suceder, ¿crees que sentiría aquél nostalgia de estas cosas o que envidiaría a quienes gozaran de honores y poderes entre aquellos, o bien que le ocurriría lo de Homero, es decir, que preferiría decididamente "trabajar la tierra al servicio de otro hombre sin patrimonio" o sufrir cualquier otro destino antes que vivir en aquel mundo de lo opinable?

—Eso es lo que creo yo —dijo —: que preferiría cualquier otro destino antes que aquella vida.

—Ahora fíjate en esto —dije—: si, vuelto el tal allá abajo, ocupase de nuevo el mismo asiento, ¿no crees que se le llenarían los ojos de tinieblas, como a quien deja súbitamente la luz del sol?

—Ciertamente —dijo.

—Y si tuviese que competir de nuevo con los que habían permanecido constantemente encadenados, opinando acerca de las sombras aquellas que, por no habérsele asentado todavía los ojos, ve con dificultad —y no sería muy corto el tiempo que necesitara para acostumbrarse—, ¿no daría que reír y no se diría de él que, por haber subido arriba, ha vuelto con los ojos estropeados, y que no vale la pena ni aun de intentar una semejante ascensión? ¿Y no matarían; si encontraban manera de echarle mano y matarle, a quien intentara desatarles y hacerles subir?.

—Claro que sí —dijo.

III. —Pues bien —dije—, esta imagen hay que aplicarla toda ella, ¡oh amigo Glaucón!, a lo que se ha dicho antes; hay que comparar la región revelada por medio de la vista con la vivienda—prisión, y la luz del fuego que hay en ella, con el poder del sol. En cuanto a la subida al mundo de arriba y a la contemplación de las cosas de éste, si las comparas con la ascensión del alma hasta la región inteligible no errarás con respecto a mi vislumbre, que es lo que tú deseas conocer, y que sólo la divinidad sabe si por acaso está en lo cierto. En fin, he aquí lo que a mí me parece: en el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la idea del bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas; que, mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad y

conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública.

—También yo estoy de acuerdo —dijo—, en el grado en que puedo estarlo.

¿Qué podemos aprender de esta parábola?

1) Que la filosofía es una actividad; las teorías filosóficas son el producto de esta actividad.

2) Derivado de lo anterior, se entiende por qué Kant (otro de los más grandes filósofos) decía que no se aprende filosofía, sino que se aprende a filosofar (alguien agregaba, con razón, que para aprender a filosofar hay que saber un poco de filosofía…)

3) También nos enseña que la filosofía no es un trabajo fácil. Muchas veces, requiere coraje enfrentarse con las opiniones comúnmente aceptadas, o sufrir el rechazo por pensar de otra manera, y no como la mayoría.

4) Esta parábola también muestra que el fin o la meta de la filosofía es la libertad. Gracias a su inquietud por conocer la verdad, el prisionero escapa de la caverna y "ve las cosas como en realidad son"[1]. No se conforma con pensar como todos los demás; quiere pensar por sí mismo.

5) Derivado de lo anterior, diremos que la filosofía nos sirve para examinar nuestras convicciones más fundamentales. No es que tengamos necesariamente que romper con ellas; basta con que examinemos crítica y cuidadosamente las razones que fundamentan los supuestos o creencias básicas de nuestras vidas[2].

Selección de citas de autores diversos sobre la filosofía

"Arrollar al adversario en materia filosófica, ¡que atrocidad! El verdadero filósofo sabe muy bien que no está instituido contra su adversario, sino que está instituido junto a su

---

[1] Pongo esta frase entre comillas porque el problema de la relación entre conocimiento y realidad no es tan sencillo como la frase lo dice.

[2] Manuel Velásquez, *Philosophy, a Text with readings*, 10a. edición. Thompson-Wardsworth, 2008.

adversario y a los demás frente a una realidad siempre mayor y más misteriosa" (C. Péguy).

"Yo no intento convencer a mi adversario de su error sino a alcanzar con él una más profunda verdad" (Lacordaire).

"Una clase, incluso y sobre todo una clase de filosofía se organiza en función de unos conocimientos que hay que transmitir, unos textos que explicar, ciertas nociones que esclarecer, unos problemas que analizar con el fin de darse cuenta de la complejidad que hay en ellos. Se trata siempre de hacer comprender, jamás de hacer admitir. El profesor no tiene que inculcar ni juzgar opiniones, sino que tiene que enseñar a juzgar. (...) El profesor no tiene que hacer reclutamiento, sino explicar; tiene que hacer comprender, y no convencer" (J. Rassam).

"Ser maestro no significa simplemente afirmar que una cosa es así, o recomendar una lectura, etc. No. Ser maestro en un sentido preciso es ser aprendiz. La educación comienza cuando tú, maestro, aprendes del aprendiz, te pones en su lugar de modo que puedas entender lo que él entiende y de la forma en que él lo entiende" (S. Kierkegaard).

"La lectura auténtica consiste en ponerse en la posición del autor y asimilar su forma de pensar" (C. S. Peirce).

"El filósofo sin duda busca la verdad, pero también está interesado en descubrir lo que se encuentra detrás de hechos particulares de experiencia; de los detalles de la historia. El filósofo se interesa por el significado subyacente que habitualmente usamos sin pensar, por las categorías con arreglo a las cuales ordenamos nuestra experiencia. Así, él o ella dirán no sólo que buscan la verdad, sino una verdad o teoría que pueda explicar lo particular y lo cotidiano" (M. Warnock).

"En filosofía el ganador de la carrera es aquél que sabe correr más lentamente; o aquel que llega allí el último" (Wittgenstein).

Popper gustaba de enfatizar la responsabilidad del intelectual, la de quien tiene el privilegio y la oportunidad de estudiar, de "presentar a sus congéneres (o a 'la sociedad') los resultados de su estudio lo más simple, clara y modestamente que pueda. Lo peor que pueden hacer los intelectuales —su pecado capital—es intentar establecerse como grandes profetas respecto de sus congéneres e impresionarles con filosofías desconcertantes. Quien no sepa hablar de forma sencilla y con claridad no debería decir nada y seguir trabajando hasta que fuera capaz de hacerlo" (en *En busca de un mundo mejor*).

"La filosofía no es un *Ejercicio* mental objetivo, exterior y abstracto, ajeno por completo al que lo realiza, indiferente a la pasión existencial que está en su mismo origen. La radicalidad de la filosofía consiste en su radicación existencial. La filosofía es cualquier cosa menos una distracción inocente. Otras disciplinas del pensamiento pueden hacerse a espaldas de la vida o influir escasamente en ella, rozándola apenas en una posterior aplicación. Un científico puede conducirse conforme a unas normas mientras ejerce su profesión y por otras cuando vive. Ese dualismo es perfectamente soportable. En filosofía, no. Un filósofo no es sólo un pensador, sino también y fundamentalmente un hombre real. Su modo de pensar es inseparable de su modo de ser. (...) El producto del filósofo es su vida (antes que sus obras)" (D. Innerarity).

"De entre las muchas definiciones que pueden darse de este viejo oficio, la que más que gusta es: filosofía como vulnerabilidad. Porque la filosofía es más un modo de atender que de entender, según una feliz expresión de Rupert de Ventós. Rasgos típicos de esta vulnerabilidad habitual serían, entre otros, los siguientes: ser consciente de que es más interesante lo que nos sorprende que lo que nos da la razón; hacer menos ruido y cultivar el silencio atento; demorar las respuestas y evitar sobre todo la precipitación; tener flexibilidad mental y practicar esa gimnasia del espíritu consistente en escuchar; desconfiar de la seguridad ostentosa; no sentirse incómodo ante preguntas que uno no sabe responder pero que

tampoco puede rechazar; aprender a sacar fruto del propio desconcierto; huir del enquistamiento en sus variadas formas: intelectual, moral o política; estar a gusto en la inquietud, a la que Schopenhauer consideró como la que mantiene en movimiento el perpetuo reloj de la filosofía; dejarse invadir por una incorregible curiosidad; crecer en capacidad de admiración proporcionalmente a la extrañeza de lo admirado; saber que la antítesis más rotunda del filósofo es el vendedor. En suma: permanecer siempre vulnerable ante la realidad" (D. Innerarity).

"La filosofía no es el tránsito de la opinión al saber, sino de una opinión a otra mejor fundada, no es el paso de la oscuridad a la epifanía, sino la orientación en medio de la penumbra, el robo de un poco de claridad, la adquisición de mejores argumentos, la descripción más precisa de problemas que habían sido torpemente formulados: la mejora del estilo y el cultivo de la retórica" (D. Innerarity).

"El vicio profesional de los filósofos, su déficit crónico de consenso, se muestra como una virtud interdisciplinar ultramoderna: sobre todo su capacidad de sobrellevar valerosamente los desacuerdos de la conversación" (O. Marquard)

"La filosofía consiste en reírse de la filosofía" (Pascal).

"Hay una pertenencia más radical de la risa a la actividad filosófica. La filosofía como risa, el filósofo que ríe. Se ríe quien no es capaz de componérselas con algo, quien no se aclara y experimenta su torpeza. Si la risa que entonces provoca en otros se hace propia, el filósofo ha conseguido la mayor lucidez de que es capaz. La filosofía se convierte así en la inalcanzabilidad institucionalizada. Reír y llorar son las dos últimas posibilidades que se nos presentan antes de quedar estúpidamente mudos. Son formas de aceptar lo que no había sido reconocido hasta entonces: la negatividad en sus diversas formas, como humor y melancolía, como tolerancia y compasión, formas de lo demasiado humano que habíamos

intentado reprimir" (D. Innerarity).

"El mayor avance siempre viene cuando te das cuenta de que no sabes qué es lo que estás haciendo" (M. Young)

"Trabajar en filosofía —como trabajar en arquitectura en muchos aspectos—es realmente trabajar en uno mismo, en la propia interpretación, en la forma propia de ver las cosas. (Y en lo que espera de ellas.)" (Wittgenstein)

Filosofía: "Haces unas pocas distinciones. Clarificas conceptos. Es una forma de vida" (S. Morgenbesser)

Cuando la investigación filosófica está bien hecha, debe quedar la impresión de que la última solución alcanzada aún no esclarece el misterio. (Hilary Putnam)

"Cuando se me pregunta qué es un intelectual sólo se me ocurre una respuesta: considero intelectual a todo aquel que trata a los demás como si fueran intelectuales, o para que lleguen a serlo. Es decir, quien se dirige a la capacidad de razonamiento abstracto que hay en los otros y la reclama frente a las urgencias sociales o políticas del momento. Será así intelectual el que no pretende hipnotizar a su público, ni intimidarlo, ni reconvenirle o exaltarle, sino que aspira a hacerle pensar. (…) Una expresión española me parece convenir bien a este empeño intelectual, este empeño de quienes pueden ser considerados intelectuales: dar que pensar. Se dice que algo da que pensar cuando nos despierta sospecha o inquietud, cuando se convierte en un motivo de atención interesada que acaba con la rutina de lo aceptado sin examen. Pues bien, yo creo que hoy el intelectual debe precisamente señalar todo aquello que da que pensar en nuestro entorno. Tendría que ser capaz de suscitar preocupaciones racionales, zozobras que provienen de desajustes entre ideas y no del mal funcionamiento de aparatos o instituciones. Sobre todo, debe defender la capacidad de abstracción que permite comprender y comparar las ideas entre sí: nuestra cultura se basa en lo abstracto, en nociones --felicidad, democracia, violencia, legalidad, humanidad…-- que

no pueden sustituirse por imágenes, que son pensables pero no visibles. Símbolos, no iconos. La invasión de lo audiovisual convierte en superfluo y desdeñable todo aquello que no logra ser virtualizado en tres dimensiones, mutilando así decisivamente la capacidad de deliberar a partir de conceptos sin la que puede haber vida instrumental, pero no reflexión sobre la vida. El intelectual da que pensar sin pretender pensar por los demás ni pensar sin los demás. Su labor está marcada por la paradoja suicida que conoce muy bien cualquier educador: su éxito no estriba en hacerse insustituible sino por el contrario en lograr que aquellos a quienes se dirige puedan antes o después prescindir de él y continuar razonando sin su tutela." (Fernando Savater)

“Intelectual: aquel que lee con un lápiz en la mano.” (George Steiner)

“La versión integral de la realidad no es, como tantas veces se supone, el puro objeto, sino esa complejísima trama de lo objetivo y lo subjetivo que constituye la existencia" (E. Sábato)

"¿Qué cosa más pobre que la enseñanza de las letras? Sin embargo, por ahí han tenido que empezar rétores, sofistas y filósofos. Si aquellas se desconocen, jamás se llegará a nada." (S. Juan Crisóstomo)

"Toda filosofía es verdadera en lo que afirma y falsa en lo que niega" (Leibniz)

"Todo hombre cree firmemente que existe la verdad, o no haría ninguna pregunta” (Ch. S. Peirce)

"La universidad es el lugar en que la investigación y la apertura filosófica adquieren carta de naturaleza. Está destinada a estimular el uso no instrumental de la razón por la razón, y a proporcionar la atmósfera en que la superioridad moral y física de la voluntad dominante no intimide a la duda filosófica. Y preserva el tesoro de grandes gestas, grandes hombre y grandes ideas necesario para alimentar esa duda." (A. Bloom)

"La educación debe servir a un metódico avance en la formación de individuos aptos y autosuficientes para convivir en una sociedad democrática, gentes capaces para expresarse con claridad y comprenderse a sí mismos y a los demás, reflexivos y conscientes de su situación en el ancho mundo y en su entorno particular, y así adiestrados para realizar del mejor modo y según su voluntad sus capacidades humanas en busca de la plenitud personal y la libre actividad racional" (C. García Gual)

"Uno siempre responde con su vida entera a las preguntas más importantes" (Sándor Márai)

"El filósofo no es ciudadano de ninguna comunidad de ideas. Esto es lo que lo hacer ser filósofo" (Wittgenstein)

"Todo lo que la filosofía puede hacer es destruir ídolos" (Wittgenstein)

"La ideología es la pretensión de que todos los medios para un determinado fin son ilusorios, excepto uno" (R. Y. Simon)

"Siempre es bueno en filosofía plantear una cuestión en lugar de dar una respuesta a una cuestión. Pues una respuesta a una cuestión filosófica fácilmente puede resultar incorrecta; no así su liquidación mediante otra pregunta" (Wittgenstein)

"La filosofía es praxis analítica y crítica del lenguaje, un estilo de vida y de pensar, no una doctrina, no un corpus doctrinal" (Isidoro Reguera, a propósito del concepto de filosofía de Wittgenstein).

"El lenguaje se inventó para formular preguntas. Las respuestas se pueden dar por medio de gruñidos y gestos, pero las preguntas deben hablarse. La humanidad se desarrolló cuando el hombre hizo la primera pregunta. El estancamiento de la sociedad se da no por la falta de respuestas, sino de la ausencia del impulso para formular preguntas." (Erick Hoffer)

"La sabiduría inferior se mide por las preguntas que contesta, la sabiduría superior por las que hace innecesarias." (G. Thibon)

"Creo en la profundidad de una obra filosófica cuando su lectura provoca en mí una especie de desdoblamiento: ya no es un extraño el que me habla, sino que soy yo el que converso conmigo mismo." (G. Thibon)

"... se imaginaba saber mil cosas y las más graves; y se imaginaba tener de todas un pleno conocimiento por haberlas oído exponer a otros" (Platón, Carta VII)

Si algo nos enseñó Sócrates es que el saber y la verdad no se enseñan ni se transmiten: se engendran.

La ética del diálogo. Los antiguos griegos aprendían a vivir aprendiendo a hablar (Hadot). Hoy, usamos el diálogo para probar un punto, para convencer a alguien de algo o para demostrar que tenemos razón. Más que un instrumento, es un arma. La finalidad del diálogo debería ser una sola: el crecimiento mutuo. Y así como, según Santo Tomás, "hay personas que desean saber sólo por alcanzar fama, y eso es vanidad", también hay personas que buscan "dialogar" sólo para que los escuchen, y nunca para escuchar. Se cierran, así, la posibilidad de crecer y de ayudar a crecer, y se llenan de vanidad y de soberbia. Debemos querer dialogar, para querer ser edificados y para edificar (S. Tomás), y eso es vivir la caridad.

"Hay muchas cosas que no quiero saber. La sabiduría marca unos límites incluso al conocimiento" (Nietzsche)

"Desconfío de todos los sistemáticos y me alejo de ellos. El ansia de sistema constituye una falta de honradez" (Nietzsche)

"El que nació para maestro, no toma las cosas en serio sino en cuanto se refieren a sus discípulos; ni aun se toma en serio a

sí mismo" (Nietzsche)

"Una cosa que se explica, cesa de interesarnos" (Nietzsche)

"El que no sabe hallar el camino de su ideal vive una vida más aturdida y frívola que el que no tiene ideal" (Nietzsche)

"El que lucha con monstruos debe tener cuidado para no resultar él un monstruo. Y si mucho miras a un abismo, el abismo concluirá por mirar dentro de ti" (Nietzsche)

"Todo lo que hay en la tierra de libertad, de finura, de osadía, de flexibilidad; la maestría en el pensar, en el gobernar, en el perorar o persuadir y en el arte de las costumbres, se desarrolló precisamente a fuerza de 'tiranía' y de 'leyes arbitrarias', y hablando en serio, es harto probable que en esto consista la 'Naturaleza' y lo 'natural' más bien que en el dejad hacer. (...) Lo esencial, así en la tierra como en el cielo, es obedecer largo tiempo en una misma dirección, de lo cual resulta, por fin, algo que nos hace soportable la vida. (...) 'Tú debes obedecer a quien quiera que sea, y por largo tiempo; de otro modo perecerás y perderás toda estimación de ti mismo'. Este me parce ser el imperativo moral de la naturaleza" (Nietzsche)

"La filosofía en sí misma es crítica y ciencia de la crítica, y nada más" (Nietzsche)

"Un filósofo es un ser que huye de sí mismo, que se teme a sí mismo, pero que es demasiado curioso y vuelve siempre a sí mismo" (Nietzsche)

"La filosofía no es otra cosa que una estrategia para fortalecer la atención y sospechar de la mera casualidad. Sólo se preocupa por buscar un fundamento quien vive como lo precario los fundamentos en los que habitualmente nos desenvolvemos, quien se despoja de todas las protecciones con las que el hombre corriente tratar de guarecerse de la posibilidad de la pregunta abierta, de una inquietud

insatisfecha, de una solución inconsistente" (Daniel Innerarity)

"Una de las peores cosas que le pasan al que no sabe y no se inquieta por ello es, precisamente, que no tiene ni idea de hasta qué punto alcanza su ignorancia" (Daniel Innerarity)

"Las observaciones y los cálculos de la ciencia astronómica nos han enseñado muchas cosas dignas de admiración, pero lo más importante es que nos han descubierto un abismo de la ignorancia que, sin esos conocimientos, la razón no hubiera podido nunca imaginarse como algo tan grande. La reflexión sobre esta ignorancia debería producir un gran cambio en la estimación de los propósitos por los cuales debemos emplear la razón" (Kant, B604n)

"La principal tarea práctica de la mayoría de nosotros no consiste en proporcionar consejo a los grandes hombres acerca de cómo terminar con nuestra fatal economía --no tenemos ninguno que darle y ellos no lo escucharían--, sino en examinar cómo podemos vivir dentro de ella con el menor daño y degradación posible" (C.S. Lewis)

"El mayor inconveniente de nuestros métodos de enseñanza es que prestamos excesiva atención a las ciencias naturales y muy poca a la ética (…). Debido a su entrenamiento en estos estudios, nuestros jóvenes son incapaces de involucrarse en la vida de la comunidad, de conducirse a sí mismos con suficiente sabiduría y prudencia, y tampoco saben infundir a sus palabras familiaridad con la psicología humana, o impregnar sus discursos de pasión. Cuando se trata de la conducta prudente en la vida, es bueno recordar que los eventos humanos están dominados por la fortuna y la elección, las cuales son sumamente volubles y están influidas por el disimulo. Como consecuencia, aquellos para quienes su única preocupación es el razonamiento abstracto tienen gran dificultad para alcanzar sus fines" (Giambattista Vico)

"Es un error aplicar a la conducta prudente en la vida el criterio abstracto de razonamiento que se usa en las ciencias.

Un juicio correcto estima que los hombres no están gobernados por la previsión o la prudencia, sino por el capricho o la oportunidad. Los doctrinarios juzgan las acciones como ellas deberían ser, no como son" (G. Vico)

"El alma debe ser seducida por imágenes corpóreas, e impelida a amar. Porque una vez que ama, es fácilmente conducida a creer. Una vez que cree y ama, debe infundírsele el fuego de la pasión, para romper su inercia y forzarla a querer. A menos que el orador pueda entender estas tres cosas, no habrá alcanzado el efecto de la persuasión; habrá sido incapaz de seducir… Dos cosas solamente son capaces de dirigir a un buen uso las agitaciones del alma, aquellos males del hombre interior que proceden de una sola fuente: el deseo. Una es la filosofía, que actúa para mitigar las pasiones del sabio, de manera que esas pasiones se transformen en virtudes. La otra es la elocuencia, que enciende las pasiones de los hombres comunes, de manera que puedan ejecutar los deberes de la virtud" (G. Vico)

"Yo he tratado más de una vez, como todos mis amigos, de encerrarme en un sistema para predicar allí a mi gusto. Pero un sistema es una especie de condenación, que nos obliga a una abjuración perpetua; siempre hay que estar inventando otro, y esta fatiga resulta un cruel castigo. Y siempre mi sistema era hermoso, vasto, espacioso, cómodo, limpio y liso, o, al menos, tal me parecía. Y siempre un producto espontáneo, inesperado, de la vitalidad universal, venía a lanzar un desmentido a mi ciencia infantil y anticuada... Condenado sin cesar a humillarme en nuevas conversiones, tomé finalmente una gran decisión. Para escapar al horror de esas apostasías filosóficas, me resigné orgullosamente a la modestia: y me contento con sentir; he vuelto a buscar asilo en la impecable ingenuidad, por lo cual pido humildemente perdón a los espíritus académicos... Así es como mi conciencia filosófica ha encontrado reposo." (Charles Baudelaire)

.

II. LAS DIVISIONES TRADICIONALES DE LA FILOSOFÍA

Puede decirse que la primera rama de la filosofía fue la cosmología: el intento por saber de qué están hechas las cosas, cuál es su esencia común (si la tienen). Por eso, a los primeros filósofos se les llamó "cosmólogos". Luego vendría Sócrates con su preocupación por el hombre y el bien y el mal. Y más tarde, Aristóteles, con su curiosidad científica… Y ya en la Edad Moderna (s. XVII), el interés se volvió hacia el conocimiento en sí mismo.

Muchos han afirmado que la filosofía es la madre de todas las ciencias; que todos los saberes comenzaron, como en germen, en la filosofía, y a medida que se fueron "especializando", adquirieron carta de naturaleza propia. Esto pude ser cierto para disciplinas como la física, la astronomía, e incluso la biología, pero me parece un poco exagerado afirmarlo para disciplinas como la matemática y la geometría. La lógica (el "organon" o instrumento o método del saber de todas las ciencias) merece un comentario aparte. Aristóteles fue el primero en escribir tratados de lógica (aunque no les llamara con ese nombre), porque se daba cuenta de que hacer ciencia era básicamente argumentar, y que para argumentar se necesita un cierto orden: proponer el problema, plantear una tesis, dar razones que hagan creíble la tesis, plantear objeciones a la tesis, y llegar a una conclusión (más adelante hablaremos sobre la escritura académica).

Casi al mismo tiempo que la cosmología (como vimos en el capítulo anterior) surgía una disciplina o tipo de conocimiento que iba más allá de la preocupación por el origen de las cosas. Me refiero

al problema del ser y del devenir. Lo vimos con Heráclito (todo cambia, nada permanece igual a sí mismo), y con Parménides (el ser es; el no ser, no es). Estos problemas los trató también Aristóteles en parte de su magna obra, al igual que otros como 'ser', 'nada', 'existencia', 'esencia', 'mundo', 'espacio', 'tiempo', 'mente', 'Dios', 'libertad', 'cambio', 'causalidad' y 'fin'. Todo este conjunto de temas estaban dispersos en las obras de Aristóteles, pero la mayoría se encontraban después de sus tratados de física, por lo que un escoliarca[3] del Liceo (Andrónico de Rodas) decidió reunirlos en un tratado al que llamó de "metafísica"; es decir, lo que está más allá (después) de la física. Más adelante, en la Edad Moderna, a esta ciencia también se le llamó "Ontología", que significa "tratado del ser" (y en efecto, algunos han definido la metafísica u ontología como "ciencia del ente en cuanto ente" —ya explicaremos por qué "ente" y no "ser").

Como dije unos párrafos arriba, la Edad Moderna —que, grosso modo, podemos decir que comienza con el Renacimiento, entre los siglos XV y XVI)—se obsesionó con el problema del conocimiento: ¿cómo saber que sabemos lo que sabemos?, ¿cómo estar seguros de que lo que sabemos es como creemos que es?, ¿cuál es la fuente más segura del conocimiento: los sentidos o la razón? La ciencia o parte de la filosofía que estudia estos problemas se llama "teoría del conocimiento", "gnoseología" (de "gnosis", en griego, conocimiento), o "epistemología" (tratado de la ciencia).

Existen muchas otras ciencias filosóficas, aunque en sentido estricto habría que decir lo siguiente: siempre que se intente buscar las causas últimas de algo, con la luz natural de la razón, estamos haciendo filosofía. De tal forma que podemos hacer filosofía de las matemáticas, filosofía del lenguaje, filosofía del hombre, filosofía de la política, filosofía de la lógica… Lo que interesa es el enfoque. Cuando se estudian las causas próximas de algo, se hace ciencia de ese algo; cuando se estudian las causas últimas, se hace filosofía de ese objeto o de la ciencia que estudia las causas próximas de ese objeto. ¿Y qué son causas próximas y causas últimas? Consideremos el siguiente ejemplo: la causa próxima de la vida son las proteínas y los aminoácidos; la causa última de la vida es… el porqué estamos aquí, y muchas son las respuestas que a lo largo de los siglos se ha intentado dar a esta respuesta filosófica. Incluso hay corrientes de

[3] Director de una institución académica.

pensamiento que sostienen que la vida no tiene sentido ni un porqué o para qué.

Estas últimas preguntas, aunque son de naturaleza metafísica, también pueden considerarse desde el punto de vista de otra de las partes tradicionales de la filosofía: la ética. La ética se pregunta por la naturaleza del bien y del mal; se diferencia de la moral en que, mientras esta última solamente dicta normas, la ética estudia o se cuestiona el porqué de esas normas. No importa si la moral, como sostienen muchos, es un mecanismo de adaptación de nuestra especie; lo que a la ética le interesa averiguar no es el origen de la conducta moral, sino responder a la pregunta que Sócrates consideraba la más importante que un hombre puede plantearse, con que tenga tres dedos de frente: "¿Cómo debemos vivir?".

Por último, hay una parte o rama de la filosofía que se hace dos preguntas, muy relacionadas con la ética: "¿qué es la justicia?" y "¿cuál es la mejor forma de gobierno?". Esta es la filosofía política, y me atrevería a decir que es una de las ramas de la filosofía sobre las que más se ha escrito.

¿Cuál es la rama de la filosofía que más te llama la atención? ¿Cuáles son las preguntas que consideras más importantes? Los textos que siguen te ayudarán a captar "el sabor" de cada disciplina.

Selección de textos de diversas ramas de la filosofía

1. Metafísica

Aristóteles*: Metafísica, libro primero*

I Naturaleza de la ciencia; diferencia entre la ciencia y la experiencia

Todos los hombres tienen naturalmente el deseo de saber. El placer que nos causan las percepciones de nuestros sentidos son una prueba de esta verdad. Nos agradan por sí mismas, independientemente de su utilidad, sobre todo las de la vista. En efecto, no sólo cuando tenemos intención de obrar, sino hasta cuando ningún objeto práctico nos proponemos, preferimos, por decirlo así, el conocimiento visible a todos los demás conocimientos que nos dan los demás sentidos. Y la razón es que la vista, mejor que los otros sentidos, nos da a conocer los objetos, y nos descubre entre ellos gran número de diferencias.

Los animales reciben de la naturaleza la facultad de conocer por los sentidos. Pero este conocimiento en unos no produce la memoria; al paso que en otros la produce. Y así los primeros son simplemente inteligentes; y los otros son más capaces de aprender que los que no tienen la facultad de acordarse. La inteligencia, sin la capacidad de aprender, es patrimonio de los que no tienen la facultad de percibir los sonidos, por ejemplo, la abeja y los demás animales que puedan hallarse en el mismo caso. La capacidad de aprender se encuentra en todos aquellos que reúnen a la memoria el sentido del oído. Mientras que los demás animales viven reducidos a las impresiones sensibles o a los recuerdos, y apenas se elevan a la experiencia, el género humano tiene, para conducirse, el arte y el razonamiento.

En los hombres la experiencia proviene de la memoria. En efecto, muchos recuerdos de una misma cosa constituyen una experiencia. Pero la experiencia al parecer se asimila casi a la ciencia y al arte. Por la experiencia, progresan la ciencia y el arte en el hombre. *La experiencia*, dice Polus, y con razón, *ha creado el arte; la inexperiencia marcha a la aventura*. El arte comienza, cuando de un gran número de nociones suministradas por la experiencia, se forma una sola concepción general que se aplica a todos los casos semejantes. Saber que tal remedio ha curado a Calias atacado de tal enfermedad, que ha producido el mismo efecto en Sócrates y en muchos otros tomados individualmente, constituye la experiencia; pero saber, que tal remedio ha curado toda clase de enfermos atacados de cierta enfermedad; los flemáticos, por ejemplo, los biliosos o los calenturientos, es arte. En la práctica la experiencia no parece diferir del arte, y se observa que hasta los mismos que sólo tienen experiencia consiguen mejor su objeto que los que poseen la teoría sin la experiencia. Esto consiste en que la experiencia es el conocimiento de las cosas particulares, y el arte, por lo contrario, el de lo general. Ahora bien, todos los actos, todos los hechos se dan en lo particular. Porque no es al hombre al que cura el médico, sino accidentalmente, y sí a Calias o Sócrates o a cualquier otro individuo que resulte pertenecer al género humano. Luego si alguno posee la teoría sin la experiencia, y conociendo lo general ignora lo particular en él contenido, errará muchas veces en el tratamiento de la

enfermedad. En efecto, lo que se trata de curar es al individuo. Sin embargo, el conocimiento y la inteligencia, según la opinión común, son más bien patrimonio del arte que de la experiencia, y los hombres de arte pasan por ser más sabios que los hombres de experiencia, porque la sabiduría está en todos los hombres en razón de su saber. El motivo de esto es que los unos conocen la causa, y los otros la ignoran.

En efecto, los hombres de experiencia saben bien que tal cosa existe, pero no saben por qué existe; los hombres de arte, por lo contrario, conocen el porqué y la causa. Y así afirmamos verdaderamente que los directores de obras, cualquiera que sea el trabajo de que se trate, tienen más derecho a nuestro respeto que los simples operarios; tienen más conocimiento y son más sabios, porque saben las causas de lo que se hace; mientras que los operarios se parecen a esos seres inanimados que obran, pero sin conciencia de su acción, como el fuego, por ejemplo, que quema sin saberlo. En los seres inanimados una naturaleza particular es la que produce cada una de estas acciones; en los operarios es el hábito. La superioridad de los jefes sobre los operarios no se debe a su habilidad práctica, sino al hecho de poseer la teoría y conocer las causas. Añádase a esto, que el carácter principal de la ciencia consiste en poder ser transmitida por la enseñanza. Y así, según la opinión común, el arte, más que la experiencia, es ciencia; porque los hombres de arte pueden enseñar, y los hombres de experiencia no. Por otra parte, ninguna de las acciones sensibles constituye a nuestros ojos el verdadero saber, bien que sean el fundamento del conocimiento de las cosas particulares; pero no nos dicen el porqué de nada; por ejemplo, nos hacen ver que el fuego es caliente, pero sólo que es caliente.

No sin razón el primero que inventó un arte cualquiera, por encima de las nociones vulgares de los sentidos, fue admirado por los hombres, no sólo a causa de la utilidad de sus descubrimientos, sino a causa de su ciencia, y porque era superior a los demás. Las artes se multiplicaron, aplicándose las unas a las necesidades, las otras a los placeres de la vida; pero siempre los inventores de que se trata fueron mirados como superiores a los de todas las demás, porque su ciencia no tenía la utilidad por fin. Todas las artes de que hablamos estaban

inventadas, cuando se descubrieron estas ciencias que no se aplican ni a los placeres ni a las necesidades de la vida. Nacieron primero en aquellos puntos donde los hombres gozaban de reposo. Las matemáticas fueron inventadas en Egipto, porque en este país se dejaba un gran solaz a la casta de los sacerdotes.

Hemos asentado en la Moral la diferencia que hay entre el arte, la ciencia y los demás conocimientos. Todo lo que sobre este punto nos proponemos decir ahora, es que la ciencia que se llama Filosofía es, según la idea que generalmente se tiene de ella, el estudio de las primeras causas y de los principios.

Por consiguiente, como acabamos de decir, el hombre de experiencia parece ser más sabio que el que sólo tiene conocimientos sensibles, cualesquiera que ellos sean; el hombre de arte lo es más que el hombre de experiencia; el operario es sobrepujado por el director del trabajo, y la especulación es superior a la práctica. Es, por tanto, evidente que la Filosofía es una ciencia que se ocupa de ciertas causas y de ciertos principios.

2. Ética

Marco Aurelio: *Meditaciones, Libro V*

1. Cuando por la mañana te cueste trabajo despertar, ten presente este pensamiento: «Me despierto para llevar a cabo mi tarea como hombre.» ¿Voy a estar de mal humor por tener que hacer aquello para lo que he sido hecho y colocado en el mundo? ¿Acaso he sido constituido para permanecer calentito debajo de la manta? «¡Eso es más agradable!», pero ¿has sido hecho entonces para el placer? En general ¿has sido hecho para la pasividad o para la actividad?

¿No ves que las plantas, los pájaros, las hormigas, las arañas, las abejas hacen las tareas que les corresponden, contribuyendo así a la armonía del mundo? Y ¿tú no quieres hacer lo que corresponde a un hombre, ni apresurarte a lo que está de acuerdo con tu naturaleza? «También hay que descansar.» Sí, de acuerdo, pero la naturaleza ha fijado sus límites al reposo, igual que al comer y al beber, y sin embargo, tú traspasas esos límites

y vas más allá de lo que es suficiente, excepto en tus acciones, en las que te quedas por debajo de tus posibilidades. Eso es porque no te amas, pues si lo hicieras amarías a tu naturaleza y su propósito. Otros, por los oficios que aman, se desviven dedicándose a ellos sin comer ni lavarse, ¿estimas tú menos a tu naturaleza que el cincelador su arte, o el bailarín la danza, o el avaro su dinero, o el vanidoso la jactancia?

Estos, cuando se apasionan, no quieren comer ni dormir, sino sólo ver progresar las cosas por las que se afanan. ¿Te parecen inferiores y que merecen menos cuidados las cosas útiles a la comunidad?

2. ¡Qué fácil es dejar de lado cualquier imaginación enojosa o extraña, y encontrar así, inmediatamente, una calma perfecta!

3. Considérate digno de cualquier palabra o hecho que estén en armonía con la naturaleza y no te retraigan las críticas. Si está bien hacer algo o decir algo, no te consideres indigno de ello. Los demás tienen su propio guía interior y siguen sus propias inclinaciones. No te inquietes y sigue derecho tu camino, guiado por tu propia naturaleza y la naturaleza universal, pues ambas siguen el mismo camino.

4. Avanzo de acuerdo con el camino de la naturaleza hasta que caiga y descanse, exhalando mi último aliento en este aire que respiro, al caer sobre esta tierra de la que mi padre recogió la semilla, mi madre la sangre, mi nodriza la leche, tierra que desde hace tanto tiempo me da alimento y bebida, que me lleva cuando ando, y de la que obtengo tantos beneficios.

5. ¿Que no pueden admirar tu agudeza? Sea, pero todavía existen otras muchas cosas para las que has nacido con un don natural. Haz acopio, pues, de aquellas que dependen únicamente de ti: sinceridad, dignidad, fortaleza, moderación frente a los placeres, resignación ante el destino, necesidad de poco, bondad, libertad, sencillez, seriedad en los propósitos, grandeza de ánimo. ¿Te das cuenta de cuántas cosas puedes adquirir ya, sin que tengas ninguna incapacidad o insuficiencia natural que te sirva de excusa? Y sin embargo, de forma voluntaria, te encuentras todavía por debajo de tus posibilidades. ¿Es por culpa de un defecto en tu constitución por lo que te ves obligado a refunfuñar, a ser avaro, a adular, a culpar a tu cuerpo, a darte gusto, a andar sin rumbo, a hacer

sufrir a tu alma tales oscilaciones? No, desde luego. Hace tiempo que podías haberte librado de estos defectos, y ser culpable sólo de cierta lentitud y torpeza para comprender. E incluso la lentitud puedes ejercitarla, y no resignarte ni complacerte en ella.

6. Existe un tipo de hombre dispuesto a cobrarse el favor que ha hecho a alguien. Un segundo tipo no obrará así, pero en su interior considerará al favorecido su deudor y será muy consciente de lo que ha hecho. Un tercero, en cierto modo, ni siquiera será consciente de su acción, pues es como una vid que, después de producir sus frutos, nada reclama, como un caballo que ha corrido, un perro que sigue el rastro, una abeja que produce miel. Del mismo modo que la vid pasa a producir nuevos frutos, este hombre que hizo un favor hará a continuación otro sin buscar beneficio. ¿Hay que ser como estos hombres que no son conscientes de lo que han hecho? Alguno responderá: «Sí, pero es preciso ser consciente, pues lo propio del hombre sociable es darse cuenta de que obra de acuerdo con el bien común y, ¡por Zeus! querer que su vecino también se dé cuenta.» Lo que dices es cierto, pero tuerces el verdadero sentido siendo como los que he mencionado, que se dejan engañar con argumentos aparentemente 1ógicos.

Intenta comprender el verdadero sentido de mis palabras y no temas que por ello vayas a dejar de hacer algo bueno para la sociedad.

7. Súplica de los atenienses: «Zeus amado, envíanos lluvia, envíanos lluvia a nuestros campos y cultivos.» O no se reza, o se hace de esta manera, sencilla y francamente.

En el mismo sentido que decimos: «Asclepio ordenó a éste equitación, baños de agua fría, o caminar descalzo», decimos también: «La naturaleza universal le ha ordenado una enfermedad, una mutilación, una pérdida, o alguna otra cosa semejante.» Pues en el primer caso, «ordenó» significa: «le mandó esto como apropiado para su salud», y en el segundo caso, «ordenó» significa que «le ha mandado esto como apropiado de alguna manera a su destino». Así, decimos que los acontecimientos nos convienen, igual que los albañiles dicen que las piedras cuadrangulares encajan unas con otras, en los muros o pirámides, según determinada combinación. Porque,

en definitiva, no hay más que una sola armonía, y del mismo modo que un cuerpo como el mundo se completa con todos los cuerpos, una causa como el destino se completa con todas las causas. Hasta los más ignorantes entienden lo que quiero decir, pues dicen: «esto le traía el destino», por consiguiente, esto le era traído y esto le era ordenado. Aceptémoslo, pues, como prescripciones de Asclepio. Muchas de ellas son duras, pero las aceptamos con la esperanza de sanar. Considera del mismo modo lo que decide y hace la naturaleza común. Acoge todo lo que acontece, aunque te parezca duro, porque conduce a la salud del mundo, a la prosperidad y bienestar de Zeus. Todo lo que acontece a cada uno beneficia al conjunto, y todo lo que produce la naturaleza se adapta al ser que la gobierna. Así pues, hay dos razones para que estés contento con lo que te ocurra: una, porque ocurre por ti, para ti fue ordenado, y, de alguna manera, estaba relacionado contigo desde arriba, en una cadena de causas muy antiguas; la segunda, porque lo que ocurre a cada cual condiciona la prosperidad, perfeccionamiento y existencia misma del que gobierna el todo. Pues el todo queda mutilado si cortas cualquier conexión o encadenamiento, sea de sus partes o de sus causas. Y esto ocurre, en lo que de ti depende, cuando muestras disgusto por los acontecimientos o los destruyes de algún modo.

9. No te enfades, abandones, ni pierdas la paciencia, si a menudo no consigues actuar de acuerdo con principios rectos. Más bien, después de un fracaso, vuelve a intentarlo de nuevo y alégrate si la mayor parte de tus acciones son dignas de un ser humano. Ama aquello a lo que vuelves otra vez, y no regreses a la filosofía como a un maestro de escuela, sino con la misma disposición que el que padece una dolencia ocular recurre a aplicarse una esponja o huevo, o como el que se vale de un emplasto o un fomento. De esta manera, mostrarás que obedecer a la razón no es un gran asunto, sino que más bien encontrarás alivio en ello. Recuerda también que la naturaleza sólo quiere lo que está de acuerdo con tu propia naturaleza, mientras que tú querías otra cosa en desacuerdo con la naturaleza. ¿Qué es más agradable que seguirla? ¿Acaso no nos vence el placer por el agrado que nos produce? Examina si la magnanimidad, la libertad, la sencillez, la benevolencia, la

piedad no son más agradables. Y en cuanto a la sabiduría ¿existe algo más agradable, si consideras que la capacidad para comprender y el conocimiento siempre procuran estabilidad y éxito?

10. Las cosas están cubiertas, por decirlo así, de un velo que hace que los principales filósofos las consideren incomprensibles, y que incluso a los estoicos les resulten difíciles de comprender. Cualquier asentimiento nuestro frente a las percepciones puede cambiar, pues ¿dónde está el hombre que no cambia jamás? Considera las cosas sujetas a la experiencia, ¡qué breves son, carecen de valor y pueden ser poseídas por un disoluto, una ramera o un bandido! Considera a continuación los caracteres de los que viven contigo, incluso el mejor de ellos es difícil de soportar; hasta es difícil soportarse a sí mismo. Entre tanta confusión y suciedad, tan rápido flujo del tiempo y la sustancia, y tanto movimiento, ¿qué hay que merezca nuestra mayor estima y afán? Yo no lo veo. Es preciso animarse a esperar la liberación natural y no irritarse por su demora, sino apaciguarse con estas dos ideas: una, que nada puede ocurrirme en desacuerdo con la naturaleza del conjunto; la otra, que está en mi poder el no hacer nada contrario a mi dios y genio interior. Pues nadie me obligará a ir contra éste.

Es preciso que siempre me haga esta pregunta: ¿para qué estoy usando ahora mi alma?, y que averigüe qué tengo en este momento en eso que llaman guía interior y qué clase de alma poseo ahora ¿la de un niño, un muchacho, un pusilánime, un déspota, una bestia, una fiera?

12. Qué cosas considera bienes la gente ignorante puedes entenderlo por lo siguiente. Si un hombre considerara que son auténticos bienes la sabiduría, la moderación, la justicia, la fortaleza, no le encajaría como apropiado el verso del poeta Menandro: «!Es más rico que ... !» Sonaría a falso. Sin embargo, si de antemano considerara como bienes los que el vulgo considera como tales, oirá y aceptará estas palabras del poeta como adecuadas. ¡Hasta tal punto el vulgo percibe la diferencia! Si no fuera así, estas palabras aplicadas al primer caso no ofenderían y no serían rechazadas, mientras que en el caso de la riqueza y los beneficios que llevan al lujo y a la fama, nos

parecen adecuadas las mismas palabras. Sigue, pues, y averigua si se deberían respetar y considerar como bienes las cosas que hicieran que al que las poseyera en abundancia, cuando uno las ha considerado bien, fuera posible concluir: «No tiene dónde evacuar.»

13. Estoy compuesto de una causa formal y de materia. Ninguna de ellas pasará a la nada igual que no vinieron de la nada. Así pues, a cualquiera de las partes de las que estoy compuesto se le asignará, por transformación, cualquier otra parte en cualquier lugar del universo; a su vez se transformará en otra, ésta en otra, y así hasta el infinito. Gracias a una transformación semejante he nacido yo, y también mis padres, y así podríamos remontarnos hasta otro infinito. No hay motivo para no hablar así, aunque el universo se gobierne por periodos finitos.

14. La razón y el método de la razón son capacidades que se bastan a sí mismas y a sus propias operaciones. Tienen un punto de partida propio y caminan recto a la meta propuesta. Por eso, los actos racionales se denominan «acciones rectas» pues con este nombre se indica la rectitud de la vía.

15. Nadie debe apreciar ninguna cosa que no corresponda al hombre en tanto que hombre. No son requisitos del hombre, la naturaleza del hombre no anuncia ninguna de ellas, ni son perfecciones de ella. En ninguna de estas cosas está el fin del hombre, ni lo que completa su fin: el bien. Todavía más, si alguna de estas cosas le correspondiera, no sería atributo suyo el despreciarlas o sublevarse contra ellas. Tampoco sería alabado el hombre que pretendiera no tener necesidad de ellas, ni sería considerado hombre de bien el que tomara de ellas menos de lo que pudiera, en el caso de que realmente fueran bienes. Ahora bien, cuanto más se desprende un hombre de una o varias de ellas, o cuanto mejor soporta ser despojado, más hombre de bien es.

16. Tu inteligencia será lo que la hagan tus ideas, pues el alma se impregna de las ideas. Impregna, pues, la tuya con ideas como éstas: allí donde es posible vivir, es posible vivir bien. Si uno puede vivir en la corte, entonces también allí puede vivir bien. Todavía más: cada ser es conducido al fin por el que fue formado.

17. Sólo los locos persiguen lo imposible. Imposible es que los malos no cometan maldades.

18. Nada ocurre a nadie que no pueda soportarlo por naturaleza. Lo mismo que acontece a uno, le ocurre a otro que permanece firme e incólume porque desconoce lo que le pasa o por hacer gala de un gran espíritu. Terrible es que la ignorancia y la presunción puedan más que la sabiduría.

19. Las cosas, por sí solas, no tienen el más mínimo contacto con el alma; no pueden alcanzarla, modificarla ni ponerla en movimiento. A sí misma se modifica y ella sola se mueve, y hace que las cosas a ella sometidas se parezcan a los juicios que estima dignos de ella misma.

20. En el sentido de que debemos hacer el bien a los hombres y soportarlos, el hombre es lo más ligado a nosotros. Pero en el sentido de que algunos puedan serme obstáculos para llevar a cabo las tareas que me son propias, me resultan tan indiferentes como podrían serlo el sol, el viento o una bestia salvaje. A causa de ellos, alguna de mis acciones podría verse estorbada, pero, gracias a mi capacidad de adaptación y de respuesta no hay obstáculos a mi impulso y disposición, pues el entendimiento transforma y altera cada obstáculo que se presenta para conseguir el objetivo propuesto, resultando que cada estorbo a una tarea se convierte en una ayuda, y cada obstáculo puesto en el camino se convierte en un impulso.

21. Reverencia lo más excelso que hay en el mundo: lo que de todo se sirve y todo cuida. De la misma manera, reverencia lo que es más excelso en ti mismo; es de la misma clase que lo anterior. Porque, en ti, eso es lo que se sirve de lo demás y dirige tu manera de vivir.

22. Lo que no es perjudicial para la ciudad, tampoco lo es para el ciudadano. Cuando pienses que se te ha perjudicado, aplica esta regla: si la ciudad no ha resultado perjudicada, tampoco yo. Y, si eso daña a la ciudad, no debes enfadarte, sino sólo mostrar lo que ha hecho al que la ha dañado.

23. Considera con frecuencia la rapidez con la que seres y acontecimientos pasan y desaparecen. Como un río, la sustancia fluye eternamente, las fuerzas cambian perpetuamente, las causas se modifican de mil maneras. Casi nada es estable, y los abismos del pasado y del futuro en los

que todo se desvanece están muy próximos. ¡Qué loco el hombre que en semejante contexto se envanece o se desespera o se apesadumbra, como si algo le hubiera causado una perturbación durante un tiempo considerable!

24. Acuérdate de que sólo eres una mínima parte de la sustancia total, de que sólo dispones de un breve intervalo del tiempo global, y de que sólo dispones de un pequeñísimo lugar en el destino.

25. ¿Alguien comete una falta contra mí? Es cosa suya: tiene su propio temperamento, su propia forma de actuar. Yo, en ese momento, tengo lo que la naturaleza quiere que tenga y hago lo que mi propia naturaleza quiere que haga.

26. Que el guía interior y señor de tu alma permanezca indiferente al movimiento, suave o violento, que tiene lugar en la carne, que no se mezcle con ella sino que la rodee y limite esas pasiones al cuerpo. Cuando éstas llegan hasta la inteligencia por efecto de la simpatía que une, unas a otras, las partes de tu persona, que es indivisible, no te opongas a la sensación, pues es un fenómeno natural, ni emita tampoco tu guía interior, por sí mismo, el juicio de que se trata de algo bueno o malo.

27. «Vivir con los dioses.» Así hace el que se muestra siempre satisfecho con la parte que le ha tocado, y cumple la voluntad del dios interior que a todos ha dado Zeus, parte de sí mismo, como señor y guía. Y este dios interior es la inteligencia y la razón.

28. ¿Te molesta el hombre que huele mal, o el hombre al que le huele la boca? ¿Qué puede hacer si su boca y sus axilas son así? Es inevitable que de tales causas se produzcan semejantes efluvios. «Pero el hombre es un ser racional y, si se detiene a pensar, puede entender que resulta ofensivo.» ¡Bendito seas! También tú tienes razón. Estimula, pues, con tu capacidad lógica la suya, indícaselo, adviértele. Si te escucha, se curará, y no habrá necesidad de cólera. ¡Ni actor, ni prostituta!

29. Puedes vivir aquí de la misma forma que piensas que lo harás después de partir. Si no te lo permiten, abandona la vida, pero convencido de que con ello no sufres ningún mal. Como dice el dicho:

«Hay humo y me voy.» ¿Por qué ver en ello un negocio?

Mientras una razón semejante no me expulse, viviré libre sin que nadie me prohíba hacer lo que quiero, pues lo que quiero está de acuerdo con la naturaleza de una criatura racional y sociable.

30. La inteligencia del todo es sociable. Por ejemplo, ha hecho lo inferior a causa de lo superior, y ha relacionado unas con otras a las cosas superiores. Puedes ver cómo ha subordinado, coordinado y asignado a cada uno lo que merece, e inducido a los seres superiores a vivir en buena armonía.

31. ¿Cómo has sido hasta ahora con los dioses, con tus padres, tus hermanos y hermanas, tu mujer, tus hijos, tus maestros, tus preceptores, tus amigos, tus familiares, tus criados? ¿Has observado con ellos el precepto de «no hacer ni decir nada malo a nadie»? Acuérdate de lo que has pasado y soportado, y de que la historia de tu vida ya está escrita y tu servicio consumado. Cuántas cosas hermosas has contemplado, cuántos dolores y placeres has despreciado, cuántas ambiciones ignorado, con cuántos ingratos te has comportado con bondad.

32. ¿Cómo es que almas ignorantes e incultas confunden a otra sabia e instruida? ¿Qué alma es sabia e instruida? La que conoce el principio y el fin, y la razón que da forma a la sustancia toda y que, desde siempre, gobierna el todo siguiendo cielos fijados.

33. Pronto no serás más que ceniza o esqueleto, y un nombre (y tal vez ni siquiera eso); y el nombre, ruido y eco.

34. Puedes encaminar tu vida adecuadamente si tomas la senda correcta, si eres capaz de pensar y actuar con rectitud. Dos cosas son comunes al alma de dios y a la de las criaturas racionales: no ser estorbado por otro, hacer que el bien consista en una disposición y actuación rectas, y poner en ello el límite al deseo.

35. Si esto no es una maldad mía ni fruto de maldad mía, y no daña a la comunidad ¿por qué me preocupo? ¿Cuál es el daño para la comunidad?

36. ¡No te dejes arrastrar por tu imaginación! Ayúdalos conforme a tu capacidad y su mérito, aunque sólo hayan perdido cosas sin importancia. No sigas, no obstante, la mala costumbre de imaginar que se ha perdido algo. Como el anciano que al partir pedía la peonza a su hijo, sin olvidar

nunca que sólo era una peonza, ¡haz tú lo mismo ahora que te lamentas! ¿Acaso has olvidado lo que realmente valen esas cosas? «No, pero otros ponen gran empeño en ellas.» ¿Es eso razón suficiente para dejarte enloquecer?

37. Dices: «Hubo un tiempo en que fui afortunado, siempre y en cualquier lugar.» Pero ser un hombre afortunado significa que tiene una buena fortuna, y una buena fortuna son las buenas inclinaciones del alma, los buenos impulsos, las buenas acciones.

3. Teoría del conocimiento

Descartes: *Meditaciones Metafísicas*.

Primera meditación

Ya me percaté hace algunos años de cuántas opiniones falsas admití como verdaderas en la primera edad de mi vida y de cuán dudosas eran las que después construí sobre aquéllas, de modo que era preciso destruirlas de raíz para comenzar de nuevo desde los cimientos si quería establecer alguna vez un sistema firme y permanente; con todo, parecía ser esto un trabajo inmenso, y esperaba yo una edad que fuese tan madura que no hubiese de sucederle ninguna más adecuada para comprender esa tarea. Por ello, he dudado tanto tiempo, que sería ciertamente culpable si consumo en deliberaciones el tiempo que me resta para intentarlo. Por tanto, habiéndome desembarazado oportunamente de toda clase de preocupaciones, me he procurado un reposo tranquilo en apartada soledad, con el fin de dedicarme en libertad a la destrucción sistemática de mis opiniones.

Para ello no será necesario que pruebe la falsedad de todas, lo que quizá nunca podría alcanzar; sino que, puesto que la razón me persuade a evitar dar fe no menos cuidadosamente a las cosas que no son absolutamente seguras e indudables que a las abiertamente falsas, me bastará para rechazarlas todas encontrar en cada una algún motivo de duda. Así pues, no me será preciso examinarlas una por una, lo que constituiría un trabajo infinito, sino que atacaré inmediatamente los principios

mismos en los que se apoyaba todo lo que creí en un tiempo, ya que, excavados los cimientos, se derrumba al momento lo que está por encima edifica-do.

Todo lo que hasta ahora he admitido como absolutamente cierto lo he percibido de los sentidos o por los sentidos; he descubierto, sin embargo, que éstos engañan de vez en cuando y es prudente no confiar nunca en aquellos que nos han engañado aunque sólo haya sido por una sola vez. Con todo, aunque a veces los sentidos nos engañan en lo pequeño y en lo lejano, quizás hay otras cosas de las que no se puede dudar aun cuando las recibamos por medio de los mismos, como, por ejemplo, que estoy aquí, que estoy sentado junto al fuego, que estoy vestido con un traje de invierno, que tengo este papel en las manos y cosas por el estilo.

¿Con qué razón se puede negar que estas manos y este cuerpo sean míos? A no ser que me asemeje a no sé qué locos cuyos cerebros ofusca un pertinaz vapor de tal manera atrabiliario que aseveran en todo momento que son reyes, siendo en realidad pobres, o que están vestidos de púrpura, estando desnudos, o que tienen una jarra en vez de cabeza, o que son unas calabazas, o que están creados de vidrio; pero ésos son dementes, y yo mismo parecería igualmente más loco que ellos si me aplicase sus ejemplos.

Perfectamente, como si yo no fuera un hombre que suele dormir por la noche e imaginar en sueños las mismas cosas y a veces, incluso, menos verosímiles que esos desgraciados cuando están despiertos. ¡Cuán frecuentemente me hace creer el reposo nocturno lo más trivial, como, por ejemplo, que estoy aquí, que llevo puesto un traje, que estoy sentado junto al fuego, cuando en realidad estoy echado en mi cama después de desnudarme! Pero ahora veo ese papel con los ojos abiertos, y no está adormilada esta cabeza que muevo, y consciente y sensiblemente extiendo mi mano, puesto que un hombre dormido no lo experimentaría con tanta claridad; como si no me acordase de que he sido ya otras veces engañado en sueños por los mismos pensamientos. Cuando doy más vueltas a la cuestión veo sin duda alguna que estar despierto no se distingue con indicio seguro del estar dormido, y me asombro de manera que el mismo estupor me confirma en la idea de que

duermo.

Pues bien: soñemos, y que no sean, por tanto, verdaderos esos actos particulares; como, por ejemplo, que abrimos los ojos, que movemos la cabeza, que extendemos las manos; pensemos que quizá ni tenemos tales manos ni tal cuerpo. Sin embargo, se ha de confesar que han sido vistas durante el sueño como unas ciertas imágenes pintadas que no pudieron ser ideadas sino a la semejanza de cosas verdaderas y que, por lo tanto, estos órganos generales (los ojos, la cabeza, las manos y todo el cuerpo) existen, no como cosas imaginarias, sino verdaderas; puesto que los propios pintores ni aun siquiera cuando intentan pintar las sirenas y los sátiros con las formas más extravagantes posibles, pueden crear una naturaleza nueva en todos los conceptos, sino que entremezclan los miembros de animales diversos; incluso si piensan algo de tal manera nuevo que nada en absoluto haya sido visto que se le parezca ciertamente, al menos deberán ser verdaderos los colores con los que se componga ese cuadro. De la misma manera, aunque estos órganos generales (los ojos, la cabeza, las manos, etc.) puedan ser imaginarios, se habrá de reconocer al menos otros verdaderos más simples y universales, de los cuales como de colores verdaderos son creadas esas imágenes de las cosas que existen en nuestro conocimiento, ya sean falsas, ya sean verdaderas.

A esta clase parece pertenecer la naturaleza corpórea en general en su extensión, al mismo tiempo que la figura de las cosas extensas. La cantidad o la magnitud y el número de las mismas, el lugar en que estén, el tiempo que duren, etc.

En consecuencia, deduciremos quizá sin errar de lo anterior que la física, la astronomía, la medicina y todas las demás disciplinas que dependen de la consideración de las cosas compuestas, son ciertamente dudosas, mientras que la aritmética, la geometría y otras de este tipo, que tratan sobre las cosas más simples y absolutamente generales, sin preocuparse de si existen en realidad en la naturaleza o no, poseen algo cierto e indudable, puesto que, ya esté dormido, ya esté despierto, dos y tres serán siempre cinco y el cuadrado no tendrá más que cuatro lados; y no parece ser posible que unas verdades tan obvias incurran en sospecha de falsedad.

No obstante, está grabada en mi mente una antigua idea, a saber, que existe un Dios que es omnipotente y que me ha creado tal como soy yo. Pero, ¿cómo puedo saber que Dios no ha hecho que no exista ni tierra, ni magnitud, ni lugar, creyendo yo saber, sin embargo, que todas esas cosas no existen de otro modo que como a mí ahora me lo parecen? ¿E incluso que, del mismo modo que yo juzgo que se equivocan algunos en lo que creen saber perfectamente, así me induce Dios a errar siempre que sumo dos y dos o numero los lados del cuadrado o realizo cualquier otra operación si es que se puede imaginar algo más fácil todavía? Pero quizá Dios no ha querido que yo me engañe de este modo, puesto que de él se dice que es sumamente bueno; ahora bien, si repugnase a su bondad haberme creado de tal suerte que siempre me equivoque, también parecería ajeno a la misma permitir que me engañe a veces; y esto último, sin embargo, no puede ser afirmado.

Habrá quizás algunos que prefieran negar a un Dios tan potente antes que suponer todas las demás cosas inciertas; no les refutemos, y concedamos que todo este argumento sobre Dios es ficticio; pero ya imaginen que yo he llegado a lo que soy por el destino, ya por casualidad, ya por una serie continuada de cosas, ya de cualquier otro modo, puesto que engañarse y errar parece ser una cierta imperfección, cuanto menos potente sea el creador que asignen a mi origen, tanto más probable será que yo sea tan imperfecto que siempre me equivoque. No sé qué responder a estos argumentos, pero finalmente me veo obligado a reconocer que de todas aquellas cosas que juzgaba antaño verdaderas no existe ninguna sobre la que no se pueda dudar, no por inconsideración o ligereza, sino por razones fuertes y bien meditadas. Por tanto, no menos he de abstenerme de dar fe a estos pensamientos que a los que son abiertamente falsos, si quiero encontrar algo cierto.

Con todo, no basta haber hecho estas advertencias, sino que es preciso que me acuerde de ellas; puesto que con frecuencia y aun sin mi consentimiento vuelven mis opiniones acostumbradas y atenazan mi credulidad, que se halla como ligada a ellas por el largo y familiar uso; y nunca dejaré de asentir y confiar habitualmente en ellas en tanto que las considere tales como son en realidad, es decir, dudosas en

cierta manera, como ya hemos demostrado anteriormente, pero, con todo, muy probables, de modo que resulte mucho más razonable creerlas que negarlas. En consecuencia, no actuaré mal, según confío, si cambiando todos mis propósitos me engaño a mí mismo y las considero algún tiempo absolutamente falsas e imaginarias, hasta que al fin, una vez equilibrados los prejuicios de uno y otro lado, mi juicio no se vuelva a apartar nunca de la recta percepción de las cosas por una costumbre equivocada; ya que estoy seguro de que no se seguirá de esto ningún peligro de error, y de que yo no puedo fundamentar más de lo preciso una desconfianza, dado que me ocupo, no de actuar, sino solamente de conocer.

Supondré, pues, que no un Dios óptimo, fuente de la verdad, sino algún genio maligno de extremado poder e inteligencia pone todo su empeño en hacerme errar; creeré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todo lo externo no son más que engaños de sueños con los que ha puesto una celada a mi credulidad; consideraré que no tengo manos, ni ojos, ni carne, ni sangre, sino que lo debo todo a una falsa opinión mía; permaneceré, pues, asido a esta meditación y de este modo, aunque no me sea permitido conocer algo verdadero, procuraré al menos con resuelta decisión, puesto que está en mi mano, no dar fe a cosas falsas y evitar que este engañador, por fuerte y listo que sea, pueda inculcarme nada. Pero este intento está lleno de trabajo, y cierta pereza me lleva a mi vida ordinaria; como el prisionero que disfrutaba en sueños de una libertad imaginaria, cuando empieza a sospechar que estaba durmiendo, teme que se le despierte y sigue cerrando los ojos con estas dulces ilusiones, así me deslizo voluntariamente a mis antiguas creencias y me aterra el despertar, no sea que tras el plácido descanso haya de transcurrir la laboriosa velada no en alguna luz, sino entre las tinieblas inextricables de los problemas suscitados.

4. Filosofía política

Thomas Hobbes: Selección de fragmentos de *El Leviatán*

Capítulo XIV. De las leyes naturales primera y segunda, y de los contratos

El derecho natural, que los escritores llaman comúnmente *ius naturale*, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder, como él quiera, para la preservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida y, por consiguiente, de hacer toda cosa que su propio juicio, y razón, conciba como el medio más apto para que ello.

Por libertad se entiende, de acuerdo con la significación apropiada de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que a menudo pueden arrebatar a un hombre parte de su poder para hacer lo que le plazca, pero no pueden impedirle usar del poder que le queda, de acuerdo con lo que le dicte su juicio y razón.

Una ley de naturaleza (lex naturalis) es un precepto o regla general encontrada por la razón, por la cual se le prohíbe al hombre hacer aquello que sea destructivo para su vida, o que le arrebate los medios de preservar la misma, y omitir aquello con lo que cree puede mejor preservarla, pues aunque los que hablan de este tema confunden a menudo ius y lex, derecho y ley, éstos debieran, sin embargo, distinguirse, porque el derecho consiste en la libertad de hacer o no hacer, mientras que la ley determina y ata a uno de los dos, con lo que la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que en una y la misma materia son incompatibles.

1ª ley de naturaleza:

Y es por consiguiente un precepto, por regla general de la razón, que todo hombre debiera esforzarse por la paz, en la medida en que espere obtenerla, y que cuando no pueda obtenerla, pueda entonces buscar y usar toda la ayuda y las ventajas de la guerra, de cuya regla la primera rama contiene la primera y fundamental ley de naturaleza, que es buscar la paz, y seguirla, la segunda, la suma del derecho natural, que es defendernos por todos los medios que podamos.

2ª ley de naturaleza:

"De esta ley fundamental de naturaleza, por la que se ordena a los hombres que se esfuerce por la paz, se deriva esta segunda ley: que un hombre esté dispuesto, cuando otros también lo

están tanto como él, a renunciar a su derecho a toda cosa en pro de la paz y defensa propia que considere necesaria, y se contente con tanta libertad contra otros hombres como consentiría a otros hombres contra el mismo".

Qué es renunciar a un derecho:

Renunciar al derecho de un hombre a toda cosa es despojarse a sí mismo de la libertad de impedir a otro beneficiarse de su propio derecho a lo mismo, pues aquél que renuncia, o deja pasar su derecho, no da a otro hombre un derecho que no tuviera previamente, porque no hay nada a lo cual no tuviera todo hombre derecho por naturaleza, sino que simplemente se aparta de su camino, para que pueda gozar de su propio derecho original, sin obstáculo por parte de aquél, no sin obstáculo por parte de un otro, por lo que el efecto para un hombre de la falta de derecho de otro hombre no es sino la equivalente disminución de impedimentos para el uso de su propio derecho original.

Un derecho es abandonado ya sea por simple renuncia a él o por transferencia a un otro. Por simple renuncia, cuando no le importa en quien recaiga el consiguiente beneficio. Por transferencia, cuando su intención es que el consiguiente beneficio recaiga en alguna otra persona o personas determinadas. Y de un hombre que en alguna de estas maneras haya abandonado o entregado su derecho se dice entonces que está obligado o sujeto a no impedir a aquellos a los que se concede o abandona dicho derecho a que se beneficien de él, y que debiera y es su deber no dejar sin valor este acto propio voluntario, y que tal impedimento es injusticia y perjuicio, por ser sine iure, por haber sido el derecho anteriormente renunciado, o transferido.

Primer límite de la renuncia a un derecho:

Cada vez que un hombre transfiere su derecho, o renuncia a él, que es o por consideración de algún derecho que le es recíprocamente transferido, o por algún otro bien que espera obtener de ello, porque es un acto voluntario, y el objeto de los actos voluntarios de todo hombre es algún bien para sí mismo. Y hay, por tanto, algunos derechos que no puede pensarse que un hombre abandone o transfiera por palabra alguna o cualquier otro signo. Un hombre no puede, en primer lugar,

renunciar al derecho de resistirse a aquellos que le asaltan por fuerza, para arrebatarle la vida, porque no puede comprenderse que por ello apunte a bien alguno para sí mismo. Lo mismo puede decirse de las heridas, y cadenas, y prisión,

Segundo límite de la renuncia a un derecho:

Un pacto previo invalida el posterior, pues el hombre que ha entregado su derecho a un hombre no puede entregarlo mañana a otro y, por tanto, la última promesa no establece el derecho, sino que es nula. Un pacto de no defenderme a mí mismo de la fuerza, por la fuerza, es siempre inválido, porque (como antes he demostrado) nadie puede transferir ni renunciar su derecho a salvarse de la muerte, heridas y prisión (evitar las cuales es el único fin de la renuncia a todo derecho), y por tanto la promesa de no resistir a la fuerza no transfiere derecho alguno en pacto alguno, ni es obligatoria. Pues aunque un hombre pueda pactar así, salvo que haga esto, o esto, mátame, no puede pactar así, aunque hagas esto, o esto, no te opondré resistencia cuando vengas a matarme, porque el hombre elige por naturaleza el mal menor, que es el peligro de muerte al resistir, antes que el mayor, que es la muerte cierta y presente al no resistir.

Un pacto de acusarse a sí mismo, sin seguridad de perdón, es igualmente inválido, porque en la condición de naturaleza, donde todo hombre es juez, no hay lugar para acusación, y en el estado civil, a la acusación sigue el castigo, al que, por ser forzado, ningún hombre está obligado a no resistir.

Qué es el contrato:

1. La transferencia mutua de un derecho es lo que los hombres llaman contrato. (...) También puede uno de los contratantes entregar por su parte la cosa contratada, y dejar que el otro cumpla con la suya en algún tiempo posterior determinado, confiando mientras tanto en él, y entonces el contrato por su parte se llama pacto o convenio, o ambas partes pueden contratar ahora para cumplir más adelante, y en tales casos el cumplimiento de aquél que, gozando de confianza, tiene que cumplir en el futuro, se llama cumplimiento de promesa, o de fe, y la falta de cumplimiento (si es voluntaria) violación de la fe. Cuando la transferencia de un derecho no es mutua, sino que una de las partes transfiere

con la esperanza de ganar por ello amistad o servicio de otro o de sus amigos, o con la esperanza de ganar reputación de caridad o magnanimidad, o para librar su mente del dolor de la compasión, o con la esperanza de una recompensa en el cielo, esto no es un contrato, sino obsequio, donación, gracia, palabras que significan una y la misma cosa.

Capítulo XV. De otras leyes de naturaleza

3ª ley de naturaleza, la justicia:
De aquella ley de naturaleza por la que estamos obligados a transferir a otro aquellos derechos que si son retenidos obstaculizan la paz de la humanidad, se sigue una tercera, que es ésta: que los hombres cumplan los pactos que han celebrado, sin lo cual, los pactos son en vano, y nada sino palabras huecas. Y subsistiendo entonces el derecho de todo hombre a toda cosa, estamos todavía en la condición de guerra.

Y en esta ley de naturaleza se encuentra la fuente y origen de la justicia, pues donde no ha precedido pacto, no ha sido transferido derecho, y todo hombre tiene derecho a toda cosa y, por consiguiente, ninguna acción puede ser injusta. Pero cuando se ha celebrado un pacto, entonces romperlo es injusto, y la definición de injusticia no es otra que el no cumplimiento del pacto, y todo aquello que no es injusto es justo. (...) Por tanto, antes de que los nombres de lo justo o injusto puedan aceptarse, deberá haber algún poder coercitivo que obligue igualitariamente a los hombres al cumplimiento de sus pactos, por el terror a algún castigo mayor que el beneficio que esperan de la ruptura de su pacto y que haga buena aquella propiedad que los hombres adquieren por contrato mutuo, en compensación del derecho universal que abandonan, y no existe tal poder antes de que se erija una República.

4ª ley de naturaleza:

Así como la justicia depende del pacto previo, así depende la gratitud de una gracia previa, es decir, donación previa, y es la cuarta ley de naturaleza, que puede ser concebida en esta forma: que un hombre que reciba beneficio de otro por mera gracia se esfuerce para que aquél que lo haya dado no tenga causa razonable para arrepentirse de su buena voluntad, pues

nadie da más que con la intención de procurarse a sí mismo un bien, porque el dar es voluntario, y en todo acto voluntario el objeto es para todo hombre su propio bien.

5ª ley de naturaleza:

Una quinta ley de naturaleza es la diferencia, es decir, que todo hombre se esfuerce por acomodarse al resto de los hombres. Para entenderlo podemos considerar que hay en la aptitud de los hombres para la sociedad una diversidad natural que surge de su diversidad de afectos, de forma semejante a lo que vemos en las piedras que se ponen juntas para construir un edificio, pues así como la piedra que por su aspereza e irregularidad de figura quita más espacio a las otras que el que ella misma llena y que por su dureza no puede ser fácilmente pulida, obstaculizando así la construcción, es desechada por los constructores como no beneficiosa y perturbadora, así también un hombre que por su aspereza natural se esfuerce en retener aquellas cosas que le son superfluas y que son para otros necesarias y que, a causa de lo testarudo de sus pasiones, no pueda ser corregido, tiene que ser abandonado o expulsado de la sociedad, como obstáculo para ella. Pues dado que se supone que todo hombre, no sólo por derecho sino también por necesidad natural, se esforzará todo lo que pueda para obtener aquello que es necesario para su conservación, aquel que se oponga a esto por cosas superfluas es culpable de la guerra que de ello se seguirá, y hace, por tanto, aquello que es contrario a la ley fundamental de naturaleza, que ordena buscar la paz. Los observantes de esta ley pueden ser llamados sociables (los latinos les llaman *commodi*), y los opuestos a ella testarudos, insociables, perversos, intratables.

6ª ley de naturaleza:

Una sexta ley de naturaleza es ésta: que ante garantía para el tiempo futuro, un hombre debiera perdonar las ofensas pasadas de aquellos que, arrepentidos, lo desean, pues el perdón no es más que el otorgamiento de paz, que, si otorgada a aquellos que perseveran en su hostilidad, no es paz, sino temor, pero no otorgada a aquellos que garantizan el tiempo futuro, es señal de aversión a la paz y, por tanto, opuesta a la ley de naturaleza.

7ª ley de naturaleza:

Una séptima es: que en las venganzas (esto es, en la retribución de mal por mal) los hombres no miren la magnitud del mal pasado, sino la magnitud del bien por venir, por lo que nos está prohibido castigar con otro fin que la corrección del ofensor o la guía de otros, pues esta ley es consecuente con la que le precede, que prescribe el perdón por seguridad ante el tiempo futuro.

Obligación de las leyes de naturaleza:

Las leyes de naturaleza obligan in foro interno, es decir, atan a un deseo de que tuvieran lugar, pero in foro externo, esto es, a ponerlas en acto, no siempre, pues quien fuera modesto y tratable, y cumpliese todo cuanto prometiere, en tiempo y lugar donde ningún otro hombre lo hiciese, no haría sino hacerse presa de otros y procurar su propia y cierta ruina, contra la base de toda ley de naturaleza, que tiende a la preservación de la naturaleza. Y además, aquel que teniendo suficiente seguridad de que otros observarán las mismas leyes con respecto a él, no las observe él mismo, no busca la paz, sino la guerra y, por consiguiente, la destrucción de su naturaleza por violencia. Las leyes de naturaleza son inmutables y eternas, pues la injusticia, la ingratitud, la arrogancia, el orgullo, la iniquidad, el favoritismo de personas y demás no pueden nunca hacerse legítimos, porque no puede ser que la guerra preserve la vida y la paz la destruya. Las mismas leyes, dado que obligan solamente a un deseo, e intención, son fácilmente observables, pues para ello no requieren otra cosa que intención; el que intenta cumplirlas, les da cumplimiento, y aquel que da cumplimiento a la ley es justo. Y la ciencia de ellas es la verdadera y única filosofía moral, pues la filosofía moral no es otra cosa que la ciencia de lo que es bueno y malo en la conservación y sociedad humana. Bueno y malo son nombres que significan nuestros apetitos, y aversiones, que son diferentes en los diferentes caracteres, costumbres y doctrinas de los hombres.

.

III. LA UTILIDAD DE LA FILOSOFÍA

Lea este fragmento de un diálogo entre Antonius Block y la Muerte, tomado de la película *El Séptimo Sello* (1957), de Ingmar Bergman:

"—Quiero confesarme y no sé qué decir. Mi corazón está vacío. El vacío es como un espejo, delante de mi rostro. Me veo a mí mismo...y, al contemplarlo, siento un profundo desprecio de mi ser. Por mi indiferencia hacia los hombres y las cosas... me he alejado de la sociedad en que viví. Ahora habito un mundo de fantasmas. Prisionero de fantasías y ensueños.

—Y, a pesar de todo, no quieres morir.

—Sí que quiero.

—Entonces, ¿a qué esperas?

—A saber qué hay después.

—Buscas garantías.

—Llámalo como quieras. ¿Por qué la cruel imposibilidad de alcanzar a Dios con los sentidos? ¿Por qué escondernos en una oscura nebulosa... de promesas que no hemos oído y milagros que no hemos visto? Si desconfiamos una y otra vez de nosotros mismos. ¿Cómo vamos a fiarnos de los creyentes? ¿Qué va a ser de los que queremos creer y no podemos? ¿Por qué no logro matar a Dios en mí? ¿Por qué sigue habitando en mi ser? ¿Por qué me acompaña humilde... a pesar de mis maldiciones, que pretenden eliminarlo de mi corazón? ¿Por qué sigue siendo una realidad, que se burla de mí... y de la que no me puedo liberar? ¿Me oyes?

—Te oigo.

—Yo quiero entender, no creer. No debemos afirmar lo que no se logra demostrar."



¿Qué piensa usted de la actitud de Antonious Block? Él afirma que quiere entender, no creer. Algo parecido sucede con quien tiene temperamento filosófico: busca entender, comprender el porqué y el para qué de las cosas.

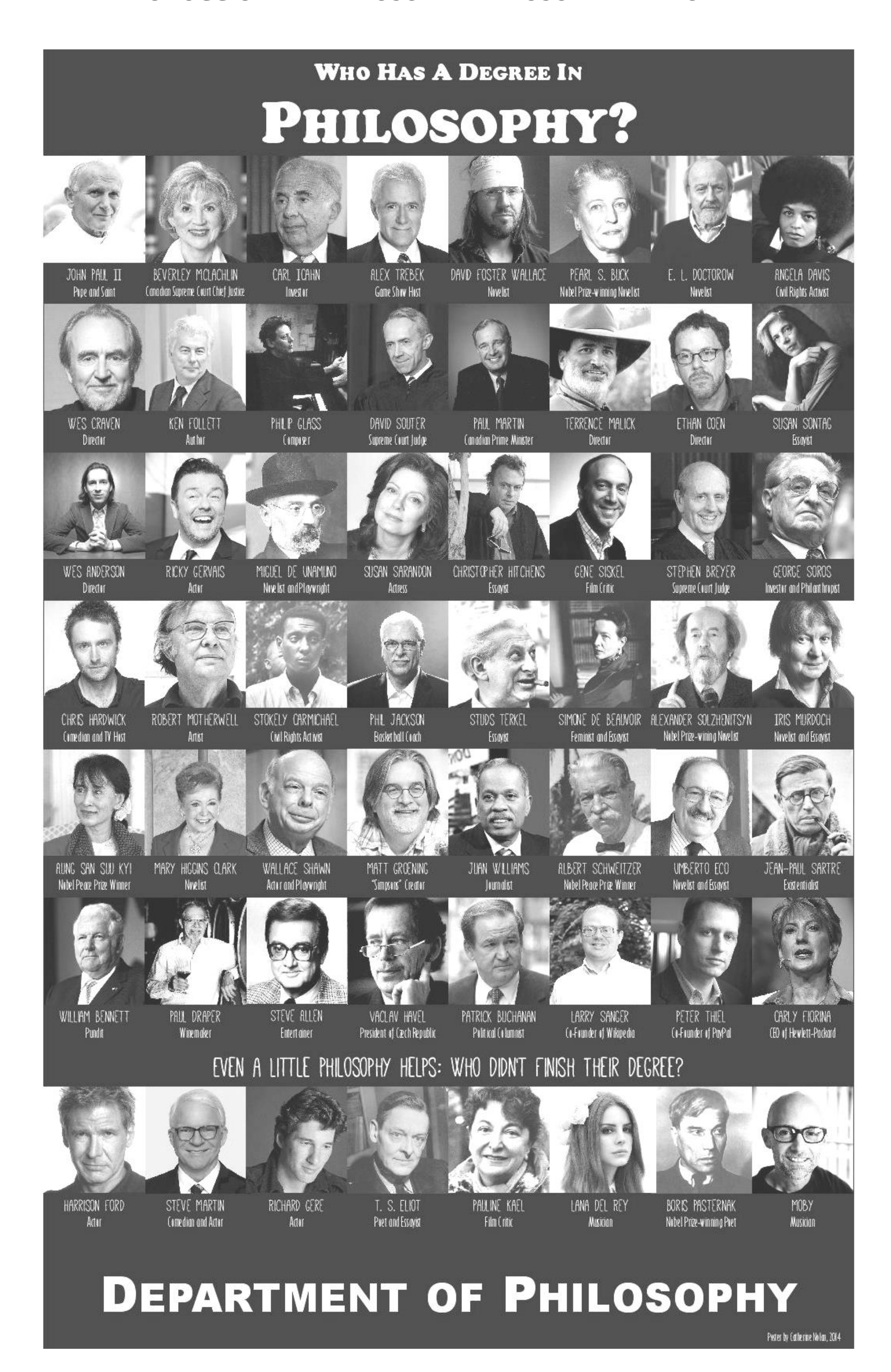
Pero no a todas las personas les parecen "útiles" estas preguntas. Son personas que están más orientadas hacia lo práctico; y esto no es malo… lo malo —o lamentable, si se quiere—es que intenten ahogarlas en su conciencia. Al final, como Antonius Block, se sentirán vacíos. No es que ese vacío se pueda llenar algún día, pero parte de la tarea de ser humano es tener el valor de "navegar en el vacío"… al menos de vez en cuando.

Por otra parte, los filósofos suelen ser personas muy "analíticas": le prestan mucha atención al significado de los términos y a la estructura formal de los razonamientos. No lo hacen por el simple gusto de encontrar contradicciones en la posición del adversario, sino con el afán de entender mejor de qué se está hablando, porque en muchas discusiones suele suceder que cada parte se refiere a algo distinto.

Los filósofos también suelen ser muy curiosos: les interesa saber algo de todo: de ciencias, de historia, de literatura, de arte… No es extraño, por lo tanto, que los estudios de filosofía se combinen con otros saberes humanísticos, y así, el título universitario que obtienen suele ser el de licenciados en filosofía y letras. (En el mundo anglosajón se dice que alguien obtuvo su maestría en artes liberales.)

"¿Y a qué se dedican los filósofos, aparte de dar clases?", podría preguntar alguien con una pizca de sarcasmo. Le respondo con un póster, elaborado por un estudiante de doctorado en filosofía. Todos los personajes que usted verá en ese póster estudiaron filosofía[1].

[1] Cortesía de Catherine Nolan (Universidad de Buffalo, NY)


WHO HAS A DEGREE IN
PHILOSOPHY?
JOHN PAUL II
Pope and Saint
BEVERLEY MCLACHLIN
Canadian Supreme Court Chief Justice
CARL ICAHN
Investor
ALEX TREBEK
Game Show Host
DAVID FOSTER WALLACE
Novelist
PEARL S. BUCK
Nobel Prize-winning Novelist
E. L. DOCTOROW
Novelist
ANGELA DAVIS
Civil Rights Activist
WES CRAVEN
Director
KEN FOLLETT
Author
PHILIP GLASS
Composer
DAVID SOUTER
Supreme Court Judge
PAUL MARTIN
Canadian Prime Minister
TERRENCE MALICK
Director
ETHAN COEN
Director
SUSAN SONTAG
Essayist
WES ANDERSON
Director
RICKY GERVAIS
Actor
MIGUEL DE UNAMUNO
Novelist and Playwright
SUSAN SARANDON
Actress
CHRISTOPHER HITCHENS
Essayist
GENE SISKEL
Film Critic
STEPHEN BREYER
Supreme Court Judge
GEORGE SOROS
Investor and Philanthropist
CHRIS HARDWICK
Comedian and TV Host
ROBERT MOTHERWELL
Artist
STOKELY CARMICHAEL
Civil Rights Activist
PHIL JACKSON
Basketball Coach
STUDS TERKEL
Essayist
SIMONE DE BEAUVOIR
Feminist and Essayist
ALEXANDER SOLZHENITSYN
Nobel Prize-wining Novelist
IRIS MURDOCH
Novelist and Essayist
AUNG SAN SUU KYI
Nobel Peace Prize Winner
MARY HIGGINS CLARK
Novelist
WALLACE SHAWN
Actor and Playwright
MATT GROENING
"Simpsons" Creator
JUAN WILLIAMS
Journalist
ALBERT SCHWEITZER
Nobel Peace Prize Winner
UMBERTO ECO
Novelist and Essayist
JEAN-PAUL SARTRE
Existentialist
WILLIAM BENNETT
Pundit
PAUL DRAPER
Winemaker
STEVE ALLEN
Entertainer
VACLAV HAVEL
President of Czech Republic
PATRICK BUCHANAN
Political Columnist
LARRY SANGER
Co-Founder of Wikipedia
PETER THIEL
Co-Founder of PayPal
CARLY FIORINA
CEO of Hewlett-Packard
EVEN A LITTLE PHILOSOPHY HELPS: WHO DIDN'T FINISH THEIR DEGREE?
HARRISON FORD
Actor
STEVE MARTIN
Comedian and Actor
RICHARD GERE
Actor
T. S. ELIOT
Poet and Essayist
PAULINE KAEL
Film Critic
LANA DEL REY
Musician
BORIS PASTERNAK
Nobel Prize-winning Poet
MOBY
Musician
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY
Poster by Catherine Nolan, 2014

Por último, me gustaría que leyera dos textos que dan mucho que pensar sobre el valor de la filosofía, en qué consiste la sabiduría y cuál es su relación con la felicidad.

Voltaire, Historia de un buen brahmín



En el curso de mis viajes tropecé con un viejo brahmán, hombre de muy buen juicio, lleno de ingenio y muy sabio; además, era rico, y por lo tanto su juicio era aún mejor; pues, al no carecer de nada, no tenía necesidad de engañar a nadie. Su familia estaba muy bien gobernada por tres hermosas mujeres que se esforzaban por complacerlo; y cuando no se distraía con mujeres, se ocupaba de filosofar.

Cerca de su casa, que era bella, bien adornada y rodeada de jardines encantadores, vivía una vieja india beata, imbécil y bastante pobre.

Cierto día el brahmán me dijo:

—Quisiera no haber nacido.

Le pregunté por qué. Me respondió:

—Hace cuarenta años que estudio, y son cuarenta años perdidos; enseño a los demás y yo lo ignoro todo: esta situación hace que mi alma se sienta tan humillada y asqueada que la vida me resulta insoportable. He nacido, vivo en el tiempo y no sé lo que es el tiempo; me encuentro en un punto entre dos eternidades, como dicen nuestros sabios, y no tengo

ni la menor idea de la eternidad. Estoy compuesto de materia; pienso, y jamás he podido llegar a saber lo que produce el pensamiento; ignoro si mi entendimiento es en mí una simple facultad, como la de andar o la de digerir, y si pienso con mi cabeza como cojo las cosas con mis manos. No solamente me es desconocido el principio de mi pensamiento, sino que incluso el principio de mis movimientos me es igualmente ignorado: no sé por qué existo. Sin embargo, todos los días me hacen preguntas acerca de todos esos mundos; y hay que responderlas; no tengo nada interesante que decir; hablo mucho, y después de haber hablado me quedo confuso y avergonzado de mí mismo.

"Lo peor es cuando me preguntan si Brahma fue producido por Visnú o si los dos son eternos. Dios es testigo de que no sé ni una palabra de todo eso, y bien que se ve por mis respuestas. '¡Ah, reverendo padre! (me dicen), explícanos cómo el mal inunda toda la tierra.' Mi ignorancia es igual a la de los que me formulan esta pregunta; a veces les digo que en el mundo todo va del mejor modo posible; pero los que se han arruinado o han sido mutilados en la guerra no me creen, y yo tampoco me lo creo; me retiro a mi casa abrumado por mi curiosidad y mi ignorancia. Leo nuestros antiguos libros y ellos espesan todavía más mis tinieblas. Hablo con mis compañeros: los unos me responden que hay que gozar de la vida y burlarse de los hombres; los otros creen saber algo y se pierden en ideas extravagantes; todo aumenta el sentimiento doloroso que experimento. A veces estoy a punto de caer en la desesperación cuando pienso que, después de tanto estudiar, no sé ni de dónde vengo, ni lo que soy, ni adónde iré, ni lo que será de mí."

El estado de este buen hombre me causó verdadera pena: nadie era más razonable ni más sincero que él. Comprendí que cuantos más conocimientos tenía en su cabeza y más sensibilidad en su corazón, más desgraciado era.

Aquel mismo día vi a la vieja que vivía cerca de su casa; le pregunté si alguna vez se había sentido afligida por no saber cómo estaba hecha su alma. Ella ni siquiera comprendió mi pregunta: en toda su vida nunca había reflexionado ni un momento acerca de una sola de las cuestiones que torturaban al

brahmán; creía con toda su alma en las metamorfosis de Visnú, y con tal de poder tener de vez en cuando agua del Ganges para lavarse, se consideraba la más feliz de las mujeres.

Impresionado por la dicha de aquella pobre mujer, volví a visitar a mi filósofo y le dije:

—¿No le avergüenza ser desgraciado cuando a su puerta hay una vieja autómata que no piensa en nada y que vive contenta?

—Tiene usted razón —me respondió—; cien veces me tengo dicho que yo sería feliz si fuese tan necio como mi vecina; sin embargo, no quisiera semejante felicidad.

Esta respuesta de mi brahmán me produjo mayor impresión que todo lo demás; me examiné a mí mismo y vi que, en efecto, no quisiera ser feliz a condición de ser imbécil.

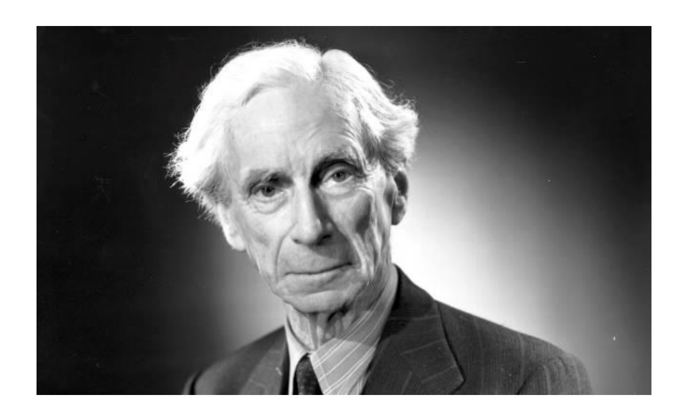
Propuse el dilema a unos filósofos, que fueron de mi misma opinión.

Y no obstante —decía yo—, hay una escandalosa contradicción en esta manera de pensar; porque, al fin y al cabo, ¿de qué se trata? De ser feliz. ¿Qué importa tener talento o ser necio? Todavía hay más: los que están satisfechos de cómo son, están muy seguros de estar satisfechos; los que razonan, no están tan seguros de razonar bien. Está, pues, bien claro —decía yo—que habría que aspirar a no tener sentido común, si éste nos hace infelices. Todo el mundo fue de mi parecer, y sin embargo no encontré a nadie que quisiera aceptar el trato de convertirse en imbécil para vivir contento. De lo cual deduje que, aunque apreciamos mucho la felicidad, aún apreciamos más la razón.

Pero, después de haber reflexionado sobre el asunto, me parece que preferir la razón a la felicidad es ser muy insensato. ¿Cómo, pues, puede explicarse esta contradicción? Como todas las demás. Hay aquí materia para hablar muchísimo.

*****

Bertrand Russell, El valor de la filosofía



Habiendo llegado al final de nuestro breve resumen de los problemas de la filosofía, bueno será considerar, para concluir, cuál es el valor de la filosofía y por qué debe ser estudiada. Es tanto más necesario considerar esta cuestión, ante el hecho de que muchos, bajo la influencia de la ciencia o de los negocios prácticos, se inclinan a dudar que la filosofía sea algo más que una ocupación inocente, pero frívola e inútil, con distinciones que se quiebran de puro sutiles y controversias sobre materias cuyo conocimiento es imposible.

Esta opinión sobre la filosofía parece resultar, en parte, de una falsa concepción de los fines de la vida, y en parte de una falsa concepción de la especie de bienes que la filosofía se esfuerza en obtener. Las ciencias físicas, mediante sus invenciones, son útiles a innumerables personas que las ignoran totalmente: así, el estudio de las ciencias físicas no es sólo o principalmente recomendable por su efecto sobre el que las estudia, sino más bien por su efecto sobre los hombres en general.

Esta utilidad no pertenece a la filosofía. Si el estudio de la filosofía tiene algún valor para los que no se dedican a ella, es sólo un efecto indirecto, por sus efectos sobre la vida de los que la estudian. Por consiguiente, en estos efectos hay que buscar primordialmente el valor de la filosofía, si es que en efecto lo tiene.

Pero ante todo, si no queremos fracasar en nuestro empeño,

debemos liberar nuestro espíritu de los prejuicios de lo que se denomina equivocadamente «el hombre práctico». El hombre «práctico», en el uso corriente de la palabra, es el que sólo reconoce necesidades materiales, que comprende que el hombre necesita el alimento del cuerpo, pero olvida la necesidad de procurar un alimento al espíritu. Si todos los hombres vivieran bien, si la pobreza y la enfermedad hubiesen sido reducidas al mínimo posible, quedaría todavía mucho que hacer para producir una sociedad estimable; y aun en el mundo actual los bienes del espíritu son por lo menos tan importantes como los del cuerpo. El valor de la filosofía debe hallarse exclusivamente entre los bienes del espíritu, y sólo los que no son indiferentes a estos bienes pueden llegar a la persuasión de que estudiar filosofía no es perder el tiempo.

La filosofía, como todos los demás estudios, aspira primordialmente al conocimiento. El conocimiento a que aspira es aquella clase de conocimiento que nos da la unidad y el sistema del cuerpo de las ciencias, y el que resulta del examen crítico del fundamento de nuestras convicciones, prejuicios y creencias. Pero no se puede sostener que la filosofía haya obtenido un éxito realmente grande en su intento de proporcionar una respuesta concreta a estas cuestiones. Si preguntamos a un matemático, a un mineralogista, a un historiador, o a cualquier otro hombre de ciencia, qué conjunto de verdades concretas ha sido establecido por su ciencia, su respuesta durará tanto tiempo como estemos dispuestos a escuchar. Pero si hacemos la misma pregunta a un filósofo, y éste es sincero, tendrá que confesar que su estudio no ha llegado a resultados positivos comparables a los de las otras ciencias. Verdad es que esto se explica, en parte, por el hecho de que, desde el momento en que se hace posible el conocimiento preciso sobre una materia cualquiera, esta materia deja de ser denominada filosofía y se convierte en una ciencia separada. Todo el estudio del cielo, que pertenece hoy a la astronomía, antiguamente era incluido en la filosofía; la gran obra de Newton se denomina Principios matemáticos de la filosofía natural. De un modo análogo, el estudio del espíritu humano, que era, todavía recientemente, una parte de la filosofía, se ha separado actualmente de ella y se ha convertido

en la ciencia psicológica. Así, la incertidumbre de la filosofía es, en una gran medida, más aparente que real; los problemas que son susceptibles de una respuesta precisa se han colocado en las ciencias, mientras que sólo los que no la consienten actualmente quedan formando el residuo que denominamos filosofía.

Sin embargo, esto es sólo una parte de la verdad en lo que se refiere a la incertidumbre de la filosofía. Hay muchos problemas —y entre ellos los que tienen un interés más profundo para nuestra vida espiritual— que, en los límites de lo que podemos ver, permanecerán necesariamente insolubles para el intelecto humano, salvo si su poder llegar a ser de un orden totalmente diferente de lo que es hoy. ¿Tiene el Universo una unidad de plan o designio, o es una fortuita conjunción de átomos? ¿Es la conciencia una parte del Universo que da la esperanza de un crecimiento indefinido de la sabiduría, o es un accidente transitorio en un pequeño planeta en el cual la vida acabará por hacerse imposible? ¿El bien y el mal son de alguna importancia para el Universo, o solamente para el hombre? La filosofía plantea problemas de este género, y los diversos filósofos contestan a ellos de diversas maneras. Pero parece que, sea o no posible hallarles por otro lado una respuesta, las que propone la filosofía no pueden ser demostradas como verdaderas. Sin embargo, por muy débil que sea la esperanza de hallar una respuesta, es una parte de la tarea de la filosofía continuar la consideración de estos problemas, haciéndonos conscientes de su importancia, examinando todo lo que nos aproxima a ellos, y manteniendo vivo este interés especulativo por el Universo, que nos expondríamos a matar si nos limitáramos al conocimiento de lo que puede ser establecido mediante un conocimiento definitivo. Verdad es que muchos filósofos han pretendido que la filosofía podía establecer la verdad de determinadas respuestas sobre estos problemas fundamentales. Han supuesto que lo más importante de las creencias religiosas podía ser probado como verdadero mediante una demostración estricta. Para juzgar sobre estas tentativas es necesario hacer un examen del conocimiento humano y formarse una opinión sobre sus métodos y limitaciones. Sería imprudente pronunciarse dogmáticamente

sobre estas materias; pero si las investigaciones de nuestros capítulos anteriores no nos han extraviado, nos vemos forzados a renunciar a la esperanza de hallar una prueba filosófica de las creencias religiosas. Por lo tanto, no podemos alegar como una prueba del valor de la filosofía una serie de respuestas a estas cuestiones. Una vez más, el valor de la filosofía no puede depender de un supuesto cuerpo de conocimientos seguros y precisos que puedan adquirir los que la estudian.

De hecho, el valor de la filosofía debe ser buscado en una, larga medida en su real incertidumbre. El hombre que no tiene ningún barniz de filosofía, va por la vida prisionero de los prejuicios que derivan del sentido común, de las creencias habituales en su tiempo y en su país, y de las que se han desarrollado en su espíritu sin la cooperación ni el consentimiento deliberado de su razón. Para este hombre el mundo tiende a hacerse preciso, definido, obvio; los objetos habituales no le suscitan problema alguno, y las posibilidades no familiares son desdeñosamente rechazadas.

Desde el momento en que empezamos a filosofar, hallamos, por el contrario, como hemos visto en nuestros primeros capítulos, que aun los objetos más ordinarios conducen a problemas a los cuales sólo podemos dar respuestas muy incompletas.

La filosofía, aunque incapaz de decirnos con certeza cuál es la verdadera respuesta a las dudas que suscita, es capaz de sugerir diversas posibilidades que amplían nuestros pensamientos y nos liberan de la tiranía de la costumbre. Así, el disminuir nuestro sentimiento de certeza sobre lo que las cosas son, aumenta en alto grado nuestro conocimiento de lo que pueden ser; rechaza el dogmatismo algo arrogante de los que no se han introducido jamás en la región de la duda liberadora y guarda vivaz nuestro sentido de la admiración, presentando los objetos familiares en un aspecto no familiar.

Aparte esta utilidad de mostrarnos posibilidades insospechadas, la filosofía tiene un valor —tal vez su máximo valor— por la grandeza de los objetos que contempla, y la liberación de los intereses mezquinos y personales que resultan de aquella contemplación. La vida del hombre instintivo se

halla encerrada en el círculo de sus intereses privados: la familia y los amigos pueden incluirse en ella, pero el resto del mundo no entra en consideración, salvo en lo que puede ayudar o entorpecer lo que forma parte del círculo de los deseos instintivos. Esta vida tiene algo de febril y limitada. En comparación con ella, la vida del filósofo es serena y libre. El mundo privado, de los intereses instintivos, es pequeño en medio de un mundo grande y poderoso que debe, tarde o temprano, arruinar nuestro mundo peculiar. Salvo si ensanchamos de tal modo nuestros intereses que incluyamos en ellos el mundo entero, permanecemos como una guarnición en una fortaleza sitiada, sabiendo que el enemigo nos impide escapar y que la rendición final es inevitable. Este género de vida no conoce la paz, sino una constante guerra entre la insistencia del deseo y la importancia del querer. Si nuestra vida ha de ser grande y libre, debemos escapar, de uno u otro modo, a esta prisión y a esta guerra.

Un modo de escapar a ello es la contemplación filosófica. La contemplación filosófica, cuando sus perspectivas son muy amplias, no divide el Universo en dos campos hostiles: los amigos y los enemigos, lo útil y lo adverso, lo bueno y lo malo; contempla el todo de un modo imparcial. La contemplación filosófica, cuando es pura, no intenta probar que el resto del Universo sea afín al hombre. Toda adquisición de conocimiento es una ampliación del yo, pero esta ampliación es alcanzada cuando no se busca directamente. Se adquiere cuando el deseo de conocer actúa por sí solo, mediante un estudio en el cual no se desea previamente que los objetos tengan tal o cual carácter, sino que el yo se adapta a los caracteres que halla en los objetos. Esta ampliación del yo no se obtiene, cuando, partiendo del yo tal cual es, tratamos de mostrar que el mundo es tan semejante a este yo, que su conocimiento es posible sin necesidad de admitir nada que parezca serle ajeno. El deseo de probar esto es una forma de la propia afirmación, y como toda forma de egoísmo, es un obstáculo para el crecimiento del yo que se desea y del cual conoce el yo que es capaz. El egoísmo, en la especulación filosófica como en todas partes, considera el mundo como un medio para sus propios fines; así, cuida menos del mundo que

del yo, y el yo pone límites a la grandeza de sus propios bienes. En la contemplación, al contrario, partimos del no yo, y mediante su grandeza son ensanchados los límites del yo; por el infinito del Universo, el espíritu que lo contempla participa un poco del infinito.

Por esta razón, la grandeza del alma no es favorecida por esos filósofos que asimilan el Universo al hombre. El conocimiento es una forma de la unión del yo con el no yo; como a toda unión, el espíritu de dominación la altera y, por consiguiente, toda tentativa de forzar el Universo a conformarse con lo que hallamos en nosotros mismos. Es una tendencia filosófica muy extendida la que considera el hombre como la medida de todas las cosas, la verdad hecha para el hombre, el espacio y el tiempo, y los universales como propiedades del espíritu, y que, si hay algo que no ha sido creado por el espíritu, es algo incognoscible y que no cuenta para nosotros. Esta opinión, si son correctas nuestras anteriores discusiones, es falsa; pero además de ser falsa, tiene por efecto privar a la contemplación filosófica de todo lo que le da valor, puesto que encadena la contemplación al yo. Lo que denomina conocimiento no es una unión con el yo, sino una serie de prejuicios, hábitos y deseos que tejen un velo impenetrable entre nosotros y el mundo exterior. El hombre que halla complacencia en esta teoría del conocimiento es como el que no abandona su círculo doméstico por temor a que su palabra no sea ley. La verdadera contemplación filosófica, por el contrario, halla su satisfacción en toda ampliación del no yo, en todo lo que magnifica el objeto contemplado, y con ello el sujeto que lo contempla. En la contemplación, todo lo personal o privado, todo lo que depende del hábito, del interés propio o del deseo perturba el objeto, y, por consiguiente, la unión que busca el intelecto. Al construir una barrera entre el sujeto y el objeto, estas cosas personales y privadas llegan a ser una prisión para el intelecto. El espíritu libre verá, como Dios lo pudiera ver, sin aquí ni ahora, sin esperanza ni temor —fuera de las redes de las creencias habituales y de los prejuicios tradicionales —serena, desapasionadamente, y sin otro deseo que el del conocimiento, casi un conocimiento impersonal, tan puramente

contemplativo como sea posible alcanzarlo para el hombre. Por esta razón también, el intelecto libre apreciará más el conocimiento abstracto y universal, en el cual no entran los accidentes de la historia particular, que el conocimiento aportado por los sentidos, y dependiente, como es forzoso en estos conocimientos, del punto de vista exclusivo y personal, y de un cuerpo cuyos órganos de los sentidos deforman más que revelan. El espíritu acostumbrado a la libertad y a la imparcialidad de la contemplación filosófica, guardará algo de esta libertad y de esta imparcialidad en el mundo de la acción y de la emoción. Considerará. sus proyectos y sus deseos como una parte de un todo, con la ausencia de insistencia que resulta de ver que son fragmentos infinitesimales en un mundo en el cual permanece indiferente a las acciones de los hombres. La imparcialidad que en la contemplación es el puro deseo de la verdad, es la misma cualidad del espíritu que en la acción se denomina justicia, y en la emoción es este amor universal que puede ser dado a todos y no sólo a aquellos que juzgamos útiles o admirables. Así, la contemplación no sólo amplia los objetos de nuestro pensamiento, sino también los objetos de nuestras acciones y afecciones; nos hace ciudadanos del Universo, no sólo de una ciudad amurallada, en guerra con todo lo demás. En esta ciudadanía del Universo consiste la verdadera libertad del hombre, y su liberación del vasallaje de las esperanzas y los temores limitados.

Para resumir nuestro análisis sobre el valor de la filosofía: la filosofía debe ser estudiada, no por las respuestas concretas a los problemas que plantea, puesto que, por lo general, ninguna respuesta precisa puede ser conocida como verdadera, sino más bien por el valor de los problemas mismos; porque estos problemas amplían nuestra concepción de lo posible, enriquecen nuestra imaginación intelectual y disminuyen la seguridad dogmática que cierra el espíritu a la investigación; pero, ante todo, porque por la grandeza del Universo que la filosofía contempla, el espíritu se hace a su vez grande, y llega a ser capaz de la unión con el Universo que constituye su supremo bien.

SEGUNDA PARTE: FILOSOFÍA DEL HOMBRE

I. INTRODUCCIÓN

¿Qué es el hombre? ¿Un simple animal? ¿Un ser corpóreo y espiritual? ¿Un alma dentro de un cuerpo? La visión que usted tenga del hombre determinará muchos aspectos de su conducta. ¿Qué piensa de la visión de la vida y de la muerte que tenía Jorge Manrique, aquel gran poeta castellano del siglo XV?



Coplas de don Jorge Manrique por la muerte de su padre

I

Recuerde el alma dormida,
avive el seso e despierte
contemplando

cómo se passa la vida,
cómo se viene la muerte
tan callando;
cuán presto se va el plazer,
cómo, después de acordado,
da dolor;
cómo, a nuestro parescer,
cualquiere tiempo passado
fue mejor.

II

Pues si vemos lo presente
cómo en un punto s'es ido
e acabado,
si juzgamos sabiamente,
daremos lo non venido
por passado.
Non se engañe nadi, no,
pensando que ha de durar
lo que espera
más que duró lo que vio,
pues que todo ha de passar
por tal manera.

III

Nuestras vidas son los ríos
que van a dar en la mar,
qu'es el morir;
allí van los señoríos
derechos a se acabar
e consumir;
allí los ríos caudales,
allí los otros medianos
e más chicos,
allegados, son iguales
los que viven por sus manos
e los ricos.

Son unas coplas que nos hablan de la vida y de la muerte. Pero, ¿qué es la muerte? ¿Hay algo más allá de esta vida? ¿Será cierto, como decía Antonius Block (*El Séptimo Sello*), que

"Nadie puede vivir
mirando a la muerte...
y sabiendo que camina
hacia la nada."?

Hacia el final de la película que comentamos, hay una escena en la que queman viva a una muchacha acusada de tener relaciones con el diablo. Antonius se compadece de la chica y le da una hiervas que mitiguen su dolor, antes de ser llevada a la hoguera. Mientras muere, el escudero Jöns dice:

"Mira sus ojos. Su pobre cerebro está haciendo ahora el terrible descubrimiento. Se sumerge en el abismo de la nada."



Para algunos, los ojos son las puertas del alma. Para otros, el alma no existe; es un nombre que utilizamos para referirnos a la vida mental, a las conexiones neuronales, en su mayor parte desconocidas para la ciencia.

Tanto si usted cree que tenemos alma como si no lo cree, estamos hablando de la naturaleza humana. Este capítulo está dedicado al

tema del hombre; en particular, a examinar las respuestas que algunos filósofos han dado a las preguntas que hacíamos al comienzo. También veremos tres corrientes de pensamiento que presentan un desafío a la visión tradicional de la naturaleza humana: el darwinismo, el existencialismo y el feminismo.

En un segundo libro de esta serie, nos ocuparemos en examinar lo que los filósofos y algunos científicos han dicho sobre tres problemas que se derivan directamente de la visión tradicional: 1, ¿cómo se relacionan la mente y el cuerpo?; 2, ¿qué es la identidad personal?, y 3, ¿Somos individuos autosuficientes e independientes? Los textos allí serán de autores más contemporáneos, y el enfoque será más sistemático que histórico.

II. LA NATURALEZA HUMANA

A. La visión tradicional en la Antigüedad y en la Edad Media

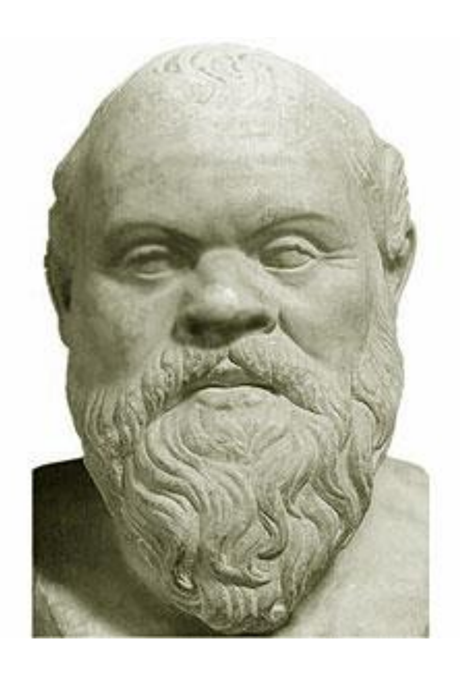
Podemos decir que la visión tradicional sobre la naturaleza humana es la que sostiene que esta es un compuesto de dos sustancias: el alma o espíritu, y el cuerpo o la materia. Salvo pocas excepciones (como los atomistas y los epicúreos), los filósofos de la antigüedad y de la edad media, e incluso los racionalistas, sostuvieron esta visión sin mayores objeciones. Además, coincidía con el punto de vista cristiano, que tanta influencia tenía entonces.

Las cosas empezaron a cambiar con David Hume, filósofo escocés del siglo XVIII. Hume era un verdadero escéptico, y no creía que tuviéramos un alma espiritual (de hecho, como veremos en uno de sus textos, no creía siquiera en el yo personal —*the self*). Luego, en el siglo XIX, aparece Charles Darwin, quien plantea otro reto a la visión tradicional, pero esta vez desde un punto de vista científico.

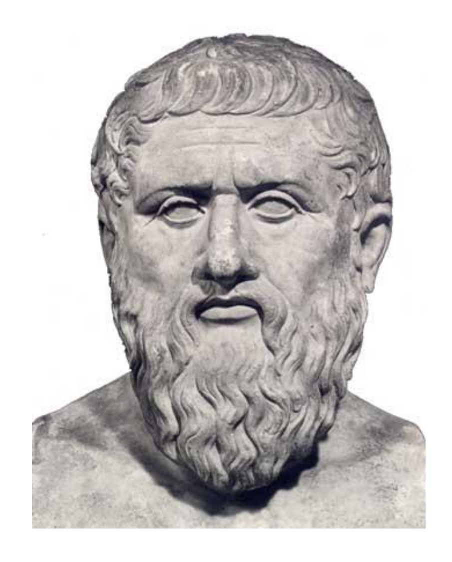
A través de los textos de Platón, Aristóteles, san Agustín, santo Tomás de Aquino, Descartes y Kant, estudiaremos la visión tradicional de la naturaleza humana, con particular referencia al problema del alma, y al de la comunicación entre el alma y el cuerpo.

Textos de Platón

En el diálogo *Gorgias*, de Platón, encontramos una visión nítida sobre la creencia que tenían los antiguos en la pervivencia del alma.



Sócrates



Platón

SÓCRATES.- Escucha, pues, como suele decirse, un relato muy bello, que tú considerarás una fábula, según creo, pero que yo tengo por narración verídica. Lo que voy a contarte, en efecto, vas a oírlo de quien lo juzga verdadero. Vamos allá. Como dice Homero, Zeus, Poseidón y Plutón se repartieron el poder heredado de su padre. Había en tiempos de Crono una ley relativa a los hombres que ha seguido gozando del favor de los dioses y que hoy todavía cuenta con él. Según esa ley, el hombre que ha vivido dentro de la justicia y de la piedad debe ir, una vez muerto, a las islas de los bienaventurados y habitar allí disfrutando una entera felicidad, libre de todo daño, y el que ha sido injusto e impío, a la cárcel de la satisfacción y del castigo, que tiene e] nombre de Tártaro. Durante el reinado de Crono y todavía en los primeros tiempos del gobierno de Zeus, los hombres eran juzgados en vida, y vivos también estaban sus jueces, los cuales ejercían las funciones de su cargo en el mismo día en que aquellos iban a morir. Las sentencias pronunciadas eran, por consiguiente, viciosas. Pues bien: Plutón y los guardianes de las islas de los bienaventurados visitaron a Zeus y le dijeron que con frecuencia acudían a una y a otra de las dos estancias hombres que no lo merecían. Y he aquí lo que Zeus les respondió: Pero yo pondré fin a ese estado de cosas. Ahora, en efecto, las sentencias son pronunciadas en malas condiciones. Los hombres se someten a juicio vestidos, ya que se les juzga en vida. Muchos que tienen un alma depravada cuentan con las galas de un cuerpo hermoso, de un linaje ilustre y de las riquezas y, llegando el momento del juicio, se les unen numerosos testigos dispuestos a dar fe de que han vivido dentro de las normas de la justicia. Los jueces se dejan impresionar por todo esto, y además también ellos tienen el velo que forman los ojos, los oídos y el cuerpo entero. Estos son los obstáculos que impiden un examen sereno, la cobertura que tienen las almas de los jueces y de los juzgados. Hay que poner fin, pues, al conocimiento anticipado del momento de la muerte que tienen actualmente los hombres. En este sentido ha recibido instrucciones Prometeo: se le ha encargado que les prive de ello. En lo sucesivo se les juzgará desnudos de todo lo citado, ya que será después de la muerte cuando estarán a merced de sus jueces. También estos deberán estar desnudos y

haber muerto, y examinarán con su alma desnuda las desnudas almas de cada hombre inmediatamente después de la muerte, cuando estén desasistidos de todos sus parientes y hayan dejado en la tierra todos aquellos atavíos, a fin de que la sentencia sea justa. Antes que vosotros he advertido yo lo que me contáis y he nombrado jueces a tres hijos míos, dos de Asia, Minos y Radamanto, y uno de Europa, Eaco. Pues bien: cuando mueran harán justicia en la pradera, en la encrucijada de donde parten los dos caminos, el que conduce a las islas de los bienaventurados y el que llega hasta el Tártaro. Los muertos de Asia serán juzgados por Radamanto y los de Europa por Eaco. A Minos le concederé el privilegio de agregar su voto cuando Radamanto o Eaco estén indecisos, a fin de que la sentencia relativa al viaje que han de emprender los hombres sea lo más justa posible.»

Esto es, amigo Cálicles, lo que yo tengo oído y creo que es verdad y ahora voy exponerte las consecuencias que, según mi modo de razonar, se deducen de este relato. La muerte, a mi entender, no es otra cosa que el hecho de la mutua separación de dos cosas, el cuerpo y el alma. Cuando se han separado la una de la otra, pues, cada una de ellas conserva aproximadamente el estado que tenía cuando el hombre vivía: el cuerpo conserva su naturaleza y en él son visibles tanto los cuidados que se le han procurado como los daños que ha sufrido. Por ejemplo, si el cuerpo de alguien era grande en vida suya, bien por naturaleza, bien por alimentación, bien por ambas cosas, también es grande una vez muerta esa persona, y si era grueso sigue siéndolo después de la muerte, y así ocurre con lo demás. Si procuraba tener largos los cabellos, su cadáver también los tiene. Si era carne de látigo y en vida tenía en su cuerpo cicatrices, huellas de latigazos recibido o de heridas de otro origen, en los miembros del muerto también pueden advertirse. Si alguien tenía en vida unas extremidades rotas o torcidas, esas mismas se dejan ver en el cuerpo muertos. En una palabra, todo aquello de que el hombre estaba dotado físicamente en vida está manifiesto también en el cuerpo después de la muerte, si no en toda su integridad, casi totalmente, durante cierto tiempo. Esto mismo, a mi entender, ocurre con el alma, Calicles, cuando se desnuda del cuerpo,

todo en ella es ostensible, tanto lo que la Naturaleza le dio como las impresiones que el hombre ha recibido en ella como consecuencia de la conducta observada en cada momento. Así, pues, cuando llegan ante el juez los de Asia, por ejemplo, ante Radamanto, éste les hace detenerse junto a él y se dedica a contemplar una por una las almas sin saber quién es cada una de ellas, y, con frecuencia, toma a un rey, el de Persia, por ejemplo, o a un príncipe, y advierte que no hay nada sano en su alma, sino que esta conserva huellas claras de latigazos y está llena de cicatrices producidas por el perjurio y la injusticia, todo lo cual ha impreso bien en cada uno el comportamiento observado; ve que todo es tortuoso en ella por efecto de la mentira y de la vanidad, y que nada es recto, porque ha vivido apartada de la verdad, y está repleta de desenfreno, de molicie, de soberbia, de intemperancia en el obrar, de desorden y de fealdad. Observado todo esto, Ridamanto le hace sufrir la ignominia de ser enviada directamente a la prisión en que de cumplir el castigo que le corresponde.

Todo castigo justamente impuesto trae aparejada la corrección del delincuente y su propio provecho, o el ejemplo que ofrece a los demás para que, al ver sufrir al reo, sientan temor y se hagan mejores. Obtienen un beneficio al sufrir un castigo impuesto por los dioses o por los hombres aquellos que han cometido delitos no carentes de remedio; ahora bien: esa utilidad no la alcanzan sino por medio de dolores y sufrimientos, tanto aquí como en el Hades, pues de otro modo no es posible librarse de la injusticia Los que han cometido los más atroces delitos y a causa de ellos han llegado a ser incurables son los que sirven de ejemplo; ellos ya no obtienen ningún beneficio, puesto que su mal carece de remedio, pero hay otros que sí lo obtienen, los que ven a estos sufrir para siempre a causa de sus faltas los mayores, más penosos y terribles dolores, colgados por así decirlo, allí, en la cárcel de Hades, como ejemplo, espectáculo y reconvención de los injustos que van llegando sucesivamente a aquella morada. Uno de esos condenados sin remedio será, según creo, Arquelao, si es verdad lo que dice Polo, y los serán también cuantos sean tiranos de esa especie. Yo creo incluso que la mayor parte de esos ejemplos son los que ofrecen tiranos, reyes, príncipes, y,

en general, los que están al frente de las ciudades. Esos, en efecto, cometen los delitos más atroces e impíos a causa de su poder. Y en favor de esta mía atestigua Homero, pues hace que sean reyes, príncipes los que presenta sufriendo eternos castigos en el Hades. Tántalo, Sísifo y Ticio; en cambio, a Tersites o a cualquier otro malvado plebeyo nadie le ha presentado afligido por grandes castigos como condenado por inexplicables delitos, y la verdad, en mi opinión, es que no estaba a su alcance cometer graves injusticias y precisamente por ello fue más feliz que los hombres que pudieron. En efecto, amigo Calicles, de los poderosos salen los mayores malvados, si bien nada impide que entre ellos se den también hombres buenos, aunque de hecho son pocos, y bien que merecen ser admirados, pues difícil es, Calicles, y digno de gran alabanza el vivir dentro de la justicia cuando se dispone de gran libertad para obrar injustamente. En Atenas y en otras ciudades ha habido y creo que seguirá habiendo hombres intachables en lo que se refiere a esa virtud que consiste en administrar con justicia lo que se les confía; uno de ellos ha sido extraordinariamente famoso incluso entre los restantes griegos, Aristídes, hijo de Lisímaco. Pero amigo mío, la mayor parte de los hombres de poder llegan a ser malos. Pues bien; como decía, cuando Radamanto encuentra a alguien de esa condición, no sabe nada acerca de él, ni quién es ni quiénes son sus padres, pero sí sabe que es un malvado. Convencido de ello, le envía al Tártaro, no sin antes ponerle una señal indicadora de si le considera curable o incurable. Llegado a aquella morada, sufre allí el castigo que le corresponde, algunas veces advierte Radamanto que un alma ha vivido piadosamente y de acuerdo con la verdad, el alma de un particular u otro cualquiera, pero especialmente, me atrevo a afirmarlo, de un filósofo que ha vivido dedicado a la ocupación que le es propia sin mezclarse en intriga alguna, y entonces siente complacencia y la envía a las islas de los bienaventurados. De igual modo obra Eaco, y tanto uno como otro tienen una varita en la mano cuando ejercen sus funciones, Minos observa sentado y solo él empuña un cetro de oro, como dice haberlo visto Ulises en una pasaje homérico: "dispensando justicia a los muertos, con el cetro de oro en su mano".

Yo, por mi parte, amigo Calicles, convencido por estos relatos, me dedico a pensar en cómo me presentaré ante el juez con el alma lo más sana posible. No hago caso, en consecuencia, de los honores que persigue la mayoría de los hombres; busco la verdad, y de este modo procuraré vivir siendo lo mejor que pueda y morir en las mismas circunstancias cuando llegue mi hora. Y exhorto a todos los demás con todas mis fuerzas, y concretamente a ti - y con ello correspondo a tu exhortación de antes- a buscar esa vida y a poner la atención en ese juicio que, según creo, vale para todos los de la tierra juntos, y te reprocho en perspectiva que se le presenta de no poder auxiliarte a ti mismo cuando te llegue la hora de la justicia y del proceso que acabo de mencionarte, y sí de quedarte no menos boquiabierto y turbado que yo aquí, cuando acudas ante el juez, ante el hijo de Egina, y con su propia mano te lleve hacia sí. Tal vez entonces sufrirás la vergüenza de ser abofeteado y por todos los medios ultrajado.

Es probable que creas que todo esto es una fábula que cuentan, que es una especie de faloria de vieja y quizá lo desprecies. Y en verdad que no sería nada extraño un desprecio semejante si, buscando de algún modo, pudiéramos encontrar cosas mejores y más verdaderas: pero lo cierto es que estás viendo que os encontráis aquí vosotros tres, tú, Polo y Gorgias, los hombres más sabios entre los actuales griegos, y no podéis demostrar que se deba vivir otra vida que esa que también allá es útil, según parece de modo evidente. Lejos de eso, en tanto que a lo largo de una conversación tan duradera los demás principios han quedado rebatidos, solo este queda en pie, a saber: que es necesario guardarse más de cometer injusticia que de ser víctima de ella, y que todo hombre debe extremar sus cuidados, no en lo referente a parecer bueno, sino a serlo, tanto en lo privado como en lo público: que si alguien llega a ser malo en algo, debe ser castigado, y ahí está el bien que sigue en importancia al que trae aparejado el ser justo, o sea en volver a serlo y en dar la satisfacción debida mediante el castigo: que hay que huir de toda duración, sea con respecto a uno mismo, sea con respecto a los demás, y tanto si estos son pocos como si son muchos, y que, siendo así, debe emplearse siempre la retórica y cualquier otra actividad en favor de la justicia. Así,

> pues. hazme caso y sigue conmigo el camino que te ha de dar la felicidad tanto en la vida como después de la muerte, según la razón nos indica. No te duela el que alguien te desprecie por considerarte insensato, ni que te ultraje si le pace. Ten, por Zeus, buen ánimo y recibe ese vergonzoso golpe de que hablabas, pues no sufrirás ningún daño si realmente tal como es debido, un practicante de la virtud. Después, cuando juntos nos hayamos ejercitado en esa práctica, entonces ya, si nos parece conveniente, nos dedicaremos a la actividad política o pensaremos qué otra ocupación es de nuestro agrado, ya que estaremos más preparados para deliberar que ahora. Porque es vergonzoso que, estando en la situación en que ahora parecemos estar de modo evidente, tengamos, no obstante, la pretensión de creer que somos algo, nosotros que jamás tenemos la misma opinión acerca de las mismas cuestiones y, lo que es peor, acerca de cuestiones de la mayor importancia: tal es el grado de ignorancia en que estamos. Por tanto, sigamos a esa guía que es el razonamiento que ha iluminado nuestras mentes, el cual nos indica que el mejor modo de vivir es el que consiste en pasar la vida practicando la justicia y la restante virtud hasta el último momento. Obedezcámosle, pues, e invitemos a los demás que, por merecer tu confianza, me exhortaban a prestar acatamiento; eso no vale nada, Calicles.

En el diálogo *Fedón*, Platón expone todos sus argumentos sobre la inmortalidad del alma, y también habla sobre la reencarnación. He aquí unos fragmentos de este diálogo:

Fragmentos del Fedón (pruebas de la inmortalidad del alma)

> *1. Prueba de los contrarios*
>
> —¡Y qué!, repuso Sócrates: ¿la vida no tiene también su contraria, como la vigilia tiene el sueño?
>
> —Sin duda, dijo Cebes.
>
> —¿Cuál es esta contraria?
>
> —La muerte.
>
> —Estas dos cosas, si son contrarias, ¿no nacen la una de la otra, y no hay entre ellas dos generaciones o una operación

intermedia que hace posible el paso de una a otra?

—¿Cómo no?

—Yo, dijo Sócrates, te explicaré la combinación de las dos contrarias de que acabo de hablar, y el paso recíproco de la una a la otra; tú me explicarás la otra combinación. Digo, pues, con motivo del sueño y de la vigilia, que del sueño nace la vigilia y de la vigilia el sueño; que el paso de la vigilia al sueño es el adormecimiento, y el paso del sueño a la vigilia es el acto de despertar. ¿No es esto muy claro?

—Sí, muy claro.

—Dinos a tu vez la combinación de la vida y de la muerte. ¿No dices que la muerte es lo contrario de la vida?

—Sí.

—¿Y que la una nace de la otra?

—Sí.

—¿Qué nace entonces de la vida?

—La muerte.

—¿Qué nace de la muerte?

—Es preciso confesar que es la vida.

—De lo que muere, replicó Sócrates, nace por consiguiente todo lo que vive y tiene vida.

—Así me parece.

—Y por lo tanto, repuso Sócrates, nuestras almas están en los infiernos después de la muerte.

—Así parece.

—Pero de los medios en que se realizan estas dos contrarias, ¿uno de ellos no es la muerte sensible? ¿No sabemos lo que es morir?

—Seguramente.

—¿Cómo nos arreglaremos entonces? ¿Reconoceremos igualmente a la muerte la virtud de producir su contraria, o diremos que por este lado la naturaleza es coja? ¿No es toda necesidad que el morir tenga su contrario?

—Es necesario.

—¿Y cuál es este contrario?

—Revivir.

—Revivir, si hay un regreso de la muerte a la vida, repuso Sócrates, consiste en verificar este regreso. Por lo tanto, estamos de acuerdo en que los vivos no nacen menos de los

muertos, que los muertos de los vivos; prueba incontestable de que las almas de los muertos existen en alguna parte de donde vuelven a la vida.

—Me parece, dijo Cebes, que lo que dices es una consecuencia necesaria de los principios en que hemos convenido.

—Me parece, Cebes, que no sin razón nos hemos puesto de acuerdo sobre este punto. Examínalo por ti mismo. Si todas estas contrarias no se engendrasen recíprocamente, girando, por decirlo así, en un círculo; y si no hubiese más que una producción directa de lo uno por lo otro, sin ningún regreso de este último al primer contrario que le ha producido, ya comprendes que en este caso todas las cosas tendrían la misma figura, aparecerían de una misma forma, y toda producción cesaría.

—¿Qué dices, Sócrates?

—No es difícil de comprender lo que digo. Si no hubiese más que el sueño, y no tuviese lugar el acto de despertar producido por él, ya ves que entonces todas las cosas nos representarían verdaderamente la fábula de Endimión, y no se diferenciaría en ningún punto, porque las sucedería lo que a Endimión; estarían sumidas en el sueño. Si todo estuviese mezclado sin que esta mezcla produjese nunca separación alguna, bien pronto se verificaría lo que enseñaba Anaxágoras: todas las cosas estarían juntas. Asimismo, mi querido Cebes, si todo lo que ha recibido la vida, llegase a morir, y estando muerto, permaneciere en el mismo estado, o lo que es lo mismo, no reviviese; ¿no resultaría necesariamente que todas las cosas concluirían al fin, y que no habría nada que viviese? Porque si de las cosas muertas no nacen las cosas vivas, y si las cosas vivas llegan a morir, ¿no es absolutamente inevitable que todas las cosas sean al fin absorbidas por la muerte?

—Inevitablemente, Sócrates, dijo Cebes; y cuanto acabas de decir me parece incontestable.

—También me parece a mí, Cebes, que nada se puede objetar a estas verdades, y que no nos hemos engañado cuando las hemos admitido; porque es indudable, que hay un regreso a la vida; que los vivos nacen de los muertos; que las almas de los muertos existen; que las almas buenas libran bien, y que las

almas malas libran mal.

2. Prueba de la reminiscencia

—También me parece a mí, Cebes, que nada se puede objetar a estas verdades, y que no nos hemos engañado cuando las hemos admitido; porque es indudable, que hay un regreso a la vida; que los vivos nacen de los muertos; que las almas de los muertos existen; que las almas buenas libran bien, y que las almas malas libran mal.

Cebes, interrumpiendo a Sócrates, le dijo: lo que dices es un resultado necesario de otro principio que te he oído muchas veces sentar como cierto, a saber: que nuestra ciencia no es más que una reminiscencia. Si este principio es verdadero, es de toda necesidad que hayamos aprendido en otro tiempo las cosas de que nos acordamos en este; y esto es imposible, si nuestra alma no existe antes de aparecer bajo esta forma humana. Esta es una nueva prueba de que nuestra alma es inmortal.

Simmias, interrumpiendo a Cebes, le dijo: ¿cómo se puede demostrar este principio? Recuérdamelo, porque en este momento no caigo en ello.

—Hay una demostración muy preciosa, respondió Cebes, y es que todos los hombres, si se les interroga bien, todo lo encuentran sin salir de sí mismos, cosa que no podría suceder, si en sí mismos no tuvieran las luces de la recta razón. En prueba de ello, no hay más que ponerles delante figuras de geometría u otras cosas de la misma naturaleza, y se ve patentemente esta verdad.

—Si no te das por convencido con esta experiencia, Simmias, replicó Sócrates, mira si por este otro camino asientes a nuestro parecer. ¿Tienes dificultad en creer que aprender no es más que acordarse?

—No mucha, respondió Simmias; pero lo que precisamente quiero es llegar al fondo de ese recuerdo de que hablamos; y aunque gracias a lo que ha dicho Cebes, hago alguna memoria y comienzo a creer, no me impide esto el escuchar con gusto las pruebas que tú quieres darnos.

—Helas aquí, replicó Sócrates. Estamos conformes todos

en que, para acordarse, es preciso haber sabido antes la cosa de que uno se acuerda.

—Seguramente.

—¿Convenimos igualmente en que cuando la ciencia se produce de cierto modo es una reminiscencia? Al decir de cierto modo, quiero dar a entender, por ejemplo, como cuando un hombre, viendo u oyendo alguna cosa, o percibiéndola por cualquiera otro de sus sentidos, no conoce sólo esta cosa percibida, sino, que al mismo tiempo piensa en otra, que no depende de la misma manera de conocer sino de otra. ¿No diremos con razón que este hombre recuerda la cosa que le ha venido al espíritu?

—¿Qué dices?

—Digo, por ejemplo, que uno es el conocimiento del hombre y otro el conocimiento de una lira.

—Seguramente.

—Pues bien; continuó Sócrates: ¿no sabes lo que sucede a los amantes, cuando ven una lira, un traje o cualquiera otra cosa, de que el objeto de su amor tiene costumbre de servirse? Al reconocer esta lira, viene a su pensamiento la imagen de aquel a quien ha pertenecido. He aquí lo que se llama reminiscencia; frecuentemente al ver a Simmias, recordamos a Cebes. Podría citarte un millón de ejemplos.

—Hasta el infinito, dijo Simmias.

—He aquí lo que es la reminiscencia; sobre todo, cuando se llega a recordar cosas, que se habían olvidado por el trascurso del tiempo, o por haberlas perdido de vista.

—Es muy cierto, dijo Simmias.

—Pero, replicó Sócrates, al ver un caballo o una lira pintados, ¿no puede recordarse a un hombre? Y al ver el retrato de Simmias, ¿no puede recordarse a Cebes?

—¿Quién lo duda?

—Con más razón, si se ve el retrato de Simmias, se recordará a Simmias mismo.

—Sin dificultad.

—¿No es claro, entonces, que la reminiscencia la despiertan lo mismo las cosas semejantes, que las desemejantes?

—Así es en efecto.

—Y cuando se recuerda alguna cosa a causa de la

semejanza, ¿no sucede necesariamente que el espíritu ve inmediatamente si falta o no al retrato alguna cosa para la perfecta semejanza con el original de que se acuerda?

—No puede menos de ser así, dijo Simmias.

—Fíjate bien, para ver si piensas como yo. ¿No hay una cosa a que llamamos igualdad? No hablo de la igualdad entre un árbol y otro árbol, entre una piedra y otra piedra, y entre otras muchas cosas semejantes. Hablo de una igualdad que está fuera de todos estos objetos. ¿Pensamos que esta igualdad es en sí misma algo o que no es nada?

—Decimos ciertamente que es algo. Sí, ¡por Júpiter!

—¿Pero conocemos esta igualdad?

—Sin duda.

—¿De dónde hemos sacado esta ciencia, este conocimiento? ¿No es de las cosas de que acabamos de hablar; es decir, que viendo árboles iguales, piedras iguales y otras muchas cosas de esta naturaleza, nos hemos formado la idea de esta igualdad, que no es ni estos árboles, ni estas piedras, sino que es una cosa enteramente diferente? ¿No te parece diferente? Atiende a esto: las piedras, los árboles que muchas veces son los mismos, ¿no nos parecen por comparación tan pronto iguales como desiguales?

—Seguramente.

—Las cosas iguales parecen algunas veces desiguales; pero la igualdad considerada en sí, ¿te parece desigualdad?

—Jamás, Sócrates.

—¿La igualdad y lo que es igual no son, por consiguiente, una misma cosa?

—No, ciertamente.

—Sin embargo; de estas cosas iguales, que son diferentes de la igualdad, has sacado la idea de la igualdad.

—Así es la verdad, Sócrates; dijo Simmias.

—Y esto se entiende, ya sea esta igualdad semejante ya desemejante respecto de los objetos que han motivado la idea.

—Seguramente.

—Por otra parte; cuando al ver una cosa, tú imaginas otra, sea semejante o desemejante, tiene lugar necesariamente una reminiscencia.

—Sin dificultad.

—Pero, repuso Sócrates, dime: ¿cuando vemos árboles que son iguales u otras cosas iguales, las encontramos iguales como la igualdad misma, de que tenemos idea, o falta mucho para que sean iguales como esta igualdad?

—Falta mucho.

—¿Convenimos, pues, en que cuando alguno, viendo una cosa, piensa que esta cosa, como la que yo estoy viendo ahora delante de mí, puede ser igual a otra, pero que la falta mucho para ello, porque es inferior respecto de ella, será preciso, digo, que aquel, que tiene este pensamiento, haya visto y conocido antes esta cosa a la que dice que la otra se parece, pero imperfectamente?

—Es de necesidad absoluta.

—¿No nos sucede lo mismo respecto de las cosas iguales, cuando queremos compararlas con la igualdad?

—Seguramente, Sócrates.

—Por consiguiente, es de toda necesidad que hayamos visto esta igualdad fintes del momento en que, al ver por primera vez cosas iguales, hemos creído que todas tienden a ser iguales como la igualdad misma, y que no pueden conseguirlo.

—Es cierto.

—También convenimos en que hemos sacado este pensamiento (ni podía salir de otra parte) de alguno de nuestros sentidos, por haber visto o tocado, o, en fin, por haber ejercitado cualquiera otro de nuestros sentidos, porque lo mismo digo de todos.

—Lo mismo puede decirse, Sócrates, tratándose de lo que ahora tratamos.

—Es preciso, por lo tanto, que de los sentidos mismos saquemos este pensamiento: que todas las cosas iguales que caen bajo nuestros sentidos, tienden a esta igualdad inteligible, y que se quedan por bajo de ella. ¿No es así?

—Sí, sin duda, Sócrates.

—Porque antes que hayamos comenzado a ver, oír, y hacer uso de todos los demás sentidos, es preciso que hayamos tenido conocimiento de esta igualdad inteligible, para comparar con ella las cosas sensibles iguales; y para ver que ellas tienden todas a ser semejantes a esta igualdad, pero que son inferiores a la misma.

—Es una consecuencia necesaria de lo que se ha dicho, Sócrates.

—Pero, ¿no es cierto que, desde el instante en que hemos nacido, hemos visto, hemos oído, y hemos hecho uso de todos los demás sentidos?

—Muy cierto.

—Es preciso, entonces, que antes de este tiempo hayamos tenido conocimiento de la igualdad.

—Sin duda.

—Por consiguiente, es absolutamente necesario, que lo hayamos tenido antes de nuestro nacimiento.

—Así me parece.

—Si lo hemos tenido antes de nuestro nacimiento, nosotros sabemos antes de nacer; y después hemos conocido no sólo lo que es igual, lo que es más grande, lo que es más pequeño, sino también todas las cosas de esta naturaleza; porque lo que decimos aquí de la igualdad, lo mismo puede decirse de la belleza, de la bondad, de la justicia, de la santidad; en una palabra, de todas las demás cosas, cuya existencia admitimos en nuestras conversaciones y en nuestras preguntas y respuestas. De suerte que es de necesidad absoluta que hayamos tenido conocimientos antes de nacer.

—Es cierto.

—Y si después de haber tenido estos conocimientos, nunca los olvidáramos, no sólo naceríamos con ellos, sino que los conservaríamos durante toda nuestra vida; porque saber, ¿es otra cosa que conservar la ciencia, que se ha recibido, y no perderla?, y olvidar, ¿no es perder la ciencia que se tenía antes?

—Sin dificultad, Sócrates.

—Y si después de haber tenido estos conocimientos antes de nacer, y haberlos perdido después de haber nacido, llegamos en seguida a recobrar esta ciencia anterior, sirviéndonos del ministerio de nuestros sentidos, que es lo que llamamos aprender; ¿no es esto recobrar la ciencia que teníamos, y no tendremos razón para llamar a esto reminiscencia?

—Con muchísima razón, Sócrates.

—Estamos, pues, conformes en que es muy posible, que aquel que ha sentido una cosa, es decir, que la ha visto, oído o, en fin, percibido por alguno de sus sentidos, piense, con

ocasión de estas sensaciones, en una cosa que ha olvidado, y cosa que tenga alguna relación con la percibida, ya se le parezca o ya no se le parezca. De manera que tiene que suceder una de dos cosas: o que nazcamos con estos conocimientos y los conservemos toda la vida; o que los que aprenden, no hagan, según nosotros, otra cosa que recordar, y que la ciencia no sea más que una reminiscencia.

—Así es, Sócrates.

—¿Qué escoges tú, Simmias? ¿Nacemos con conocimientos, o nos acordamos después de haber olvidado lo que sabíamos?

—En verdad, Sócrates, no sé al presente qué escoger.

—Pero, ¿qué pensarías y qué escogerías en este caso? Un hombre que sabe una cosa, ¿puede dar razón de lo que sabe?

—Puede, sin duda, Sócrates.

—¿Y te parece que todos los hombres pueden dar razón de las cosas de que acabamos de hablar?

—Yo querría que fuese así, respondió Simmias; pero me temo mucho que mañana no encontremos un hombre capaz de dar razón de ellas.

—¿Te parece, Simmias, que todos los hombres tienen esta ciencia?

—Seguramente no.

—¿Ellos no hacen entonces más que recordar las cosas que han sabido en otro tiempo?

—Así es.

—¿Pero en qué tiempo han adquirido nuestras almas esta ciencia? Porque no ha sido después de nacer.

—Ciertamente no.

—¿Ha sido antes de este tiempo?

—Sin duda.

—Por consiguiente, Simmias, nuestras almas existían antes de este tiempo, antes de aparecer bajo esta forma humana; y mientras estaban así, sin cuerpos, sabían.

—A menos que digamos, Sócrates, que hemos adquirido los conocimientos en el acto de nacer; porque esta es la única época que nos queda.

—Sea así, mi querido Simmias, replicó Sócrates; pero ¿en qué otro tiempo los hemos perdido? Porque hoy no los

tenemos según acabamos de decir. ¿Los hemos perdido al mismo tiempo que los hemos adquirido?, ¿o puedes tú señalar otro tiempo?

—No, Sócrates; no me había apercibido de que nada significa lo que he dicho.

—Es preciso, pues, hacer constar, Simmias, que si todas estas cosas, que tenemos continuamente en la boca, quiero decir, lo bello, lo justo y todas las esencias de este género, existen verdaderamente, y que si referimos todas las percepciones de nuestros sentidos a estas nociones primitivas como a su tipo, que encontramos desde luego en nosotros mismos, digo, que es absolutamente indispensable, que así como todas estas nociones primitivas existen, nuestra alma haya existido igualmente antes que naciésemos; y si estas nociones no existieran, todos nuestros discursos son inútiles. ¿No es esto incontestable? ¿No es igualmente necesario que si estas cosas existen, hayan también existido nuestras almas antes de nuestro nacimiento; y que si aquellas no existen, tampoco debieron existir estas?

—Esto, Sócrates, me parece igualmente necesario e incontestable; y de todo este discurso resulta, que antes de nuestro nacimiento nuestra alma existía, así como estas esencias, de que acabas de hablarme; porque yo no encuentro nada más evidente que la existencia de todas estas cosas: lo bello, lo bueno, lo justo; y tú me lo has demostrado suficientemente.

—¿Y Cebes?, dijo Sócrates: porque es preciso que Cebes esté persuadido de ello.

—Yo pienso, dijo Simmias, que Cebes considera tus pruebas muy suficientes, aunque es el más rebelde de todos los hombres para darse por convencido. Sin embargo, supongo que lo está de que nuestra alma existe antes de nuestro nacimiento; pero que exista después de la muerte, es lo que a mí mismo no me parece bastante demostrado; porque esa opinión del pueblo, de que Cebes te hablaba antes, queda aún en pié y en toda su fuerza; la de que, después de muerto el hombre, su alma se disipa y cesa de existir. En efecto, ¿qué puede impedir que el alma nazca, que exista en alguna parte, que exista antes de venir a animar el cuerpo, y que, cuando

salga de este, concluya con él y cese de existir?

—Dices muy bien, Simmias, dijo Cebes; me parece que Sócrates no ha probado más que la mitad de lo que era preciso que probara; porque ha demostrado muy bien que nuestra alma existía antes de nuestro nacimiento; mas para completar su demostración, debía probar igualmente que, después de nuestra muerte, nuestra alma existe lo mismo que existió antes de esta vida.

—Ya os lo he demostrado, Simmias y Cebes, repuso Sócrates; y convendréis en ello, si unís esta última prueba a la que ya habéis admitido; esto es, que los vivos nacen de los muertos. Porque si es cierto que nuestra alma existe antes del nacimiento, y si es de toda necesidad que, al venir a la vida, salga, por decirlo así, del seno de la muerte, ¿cómo no ha de ser igualmente necesario que exista después de la muerte, puesto que debe volver a la vida? Así, pues, lo que ahora me pedís ha sido ya demostrado. Sin embargo, me parece que ambos deseáis profundizar más esta cuestión, y que teméis, como los niños, que, cuando el alma sale del cuerpo, la arrastren los vientos, sobre todo cuando se muere en tiempo de borrascas.

—Entonces Cebes, sonriéndose, dijo: Sócrates, supón que lo tememos; o más bien, que sin temerlo, está aquí entre nosotros un niño que lo teme, a quien es necesario convencer de que no debe temer la muerte como a un vano fantasma.

—Para esto, replicó Sócrates, es preciso emplear todos los días encantamientos, hasta que se haya curado de semejante aprensión.

—Pero, Sócrates, ¿dónde encontraremos un buen encantador, puesto que tú vas a abandonarnos?

—La Grecia es grande, Cebes, respondió Sócrates; y en ella encontrareis muchas personas muy entendidas. Por otra parte, tenéis muchos pueblos extranjeros, y es preciso recorrerlos todos e interrogarlos, para encontrar este encantador, sin escatimar gasto, ni trabajo; porque en ninguna cosa podéis emplear más útilmente vuestra fortuna. También es preciso que lo busquéis entre vosotros, porque quizá no encontrareis otros más capaces que vosotros mismos para estos encantamientos.

—Haremos lo que dices, Sócrates; pero si no te molesta, volvamos a tomar el hilo de nuestra conversación.

3. Prueba de la simplicidad

—Las cosas que son siempre las mismas y de la misma manera, ¿no tienen trazas de no ser compuestas? Las que mudan siempre y que nunca son las mismas, ¿no tienen trazas de ser necesariamente compuestas?

—Creo lo mismo, Sócrates.

—Dirijámonos desde luego a esas cosas de que hablamos antes, y cuya verdadera existencia hemos admitido siempre en nuestras preguntas y respuestas. Estas cosas, ¿son siempre las mismas o mudan alguna vez? La igualdad, la belleza, la bondad y todas las existencias esenciales, ¿experimentan a veces algún cambio, por pequeño que sea, o cada una de ellas, siendo pura y simple, subsiste siempre la misma en sí, sin experimentar nunca la menor alteración, ni la menor mudanza?

—Es necesariamente preciso que ellas subsistan siempre las mismas sin mudar jamás.

—Y todas las demás cosas, repuso Sócrates, hombres, caballos, trajes, muebles y tantas otras de la misma naturaleza, ¿quedan siempre las mismas, o son enteramente opuestas a las primeras, en cuanto no subsisten siempre en el mismo estado, ni con relación a sí mismas, ni con relación a los demás?

—No subsisten nunca las mismas, respondió Cebes.

—Ahora bien; estas cosas tú las puedes ver, tocar, percibir por cualquier sentido: mientras que las primeras, que son siempre las mismas, no pueden ser comprendidas sino por el pensamiento, porque son inmateriales y no se las ve jamás.

—Todo eso es verdad; dijo Cebes.

—¿Quieres, continuó Sócrates, que reconozcamos dos clases de cosas?

—Con mucho gustó, dijo Cebes.

—¿Las unas visibles y las otras inmateriales? ¿Estas, siempre las mismas; aquellas, en un continuo cambio?

—Me parece bien, dijo Cebes.

—Veamos, pues. ¿No somos nosotros un compuesto de cuerpo y alma? ¿Hay otra cosa en nosotros?

—No, sin duda; no hay más.

—¿A cuál de estas dos especies diremos, que nuestro

cuerpo se conforma o se parece?

—Todos convendrán en que a la especie visible.

—Y nuestra alma, mi querido Cebes, ¿es visible o invisible?

—Visible no es; por lo menos, a los hombres.

—Pero cuando hablamos de cosas visibles o invisibles, hablamos con relación a los hombres, sin tener en cuenta ninguna otra naturaleza.

—Sí, con relación a la naturaleza humana.

—¿Qué diremos, pues, del alma? ¿Puede ser vista o no puede serlo?

—No puede serlo.

—Luego es inmaterial.

—Sí.

—Por consiguiente, nuestra alma es más conforme que el cuerpo con la naturaleza invisible; y el cuerpo más conforme con la naturaleza visible.

—Es absolutamente necesario.

—¿No decíamos que, cuando el alma se sirve del cuerpo para considerar algún objeto, ya por la vista, ya por el oído, ya por cualquier otro sentido (porque la única función del cuerpo es atender a los objetos mediante los sentidos), se ve entonces atraída por el cuerpo hacia cosas, que no son nunca las mismas; se extravía, se turba, vacila y tiene vértigos, como si estuviera ebria; todo por haberse ligado a cosas de esta naturaleza?

—Sí.

—Mientras que, cuando ella examina las cosas por sí misma, sin recurrir al cuerpo, se dirige a lo que es puro, eterno, inmortal, inmutable; y como es de la misma naturaleza, se une y estrecha con ello cuanto puede y da de sí su propia naturaleza. Entonces cesan sus extravíos, se mantiene siempre la misma, porque está unida a lo que no cambia jamás, y participa de su naturaleza; y este estado del alma es lo que se llama sabiduría.

—Has hablado perfectamente, Sócrates; y dices una gran verdad.

—¿A cuál de estas dos especies de seres, te parece que el alma es más semejante, y con cuál está más conforme, teniendo en cuenta los principios que dejamos sentados y todo lo que acabamos de decir?

—Me parece, Sócrates, que no hay hombre, por tenaz y

estúpido que sea, que estrechado por tu método, no convenga en que el alma se parece más y es más conforme con lo que se mantiene siempre lo mismo, que no con lo que está en continua mudanza.

—¿Y el cuerpo?

—Se parece más lo que cambia.

—Sigamos aún otro camino. Cuando el alma y el cuerpo están juntos, la naturaleza ordena que el uno obedezca y sea esclavo; y que el otro tenga el imperio y el mando. ¿Cuál de los dos te parece semejante a lo que es divino, y cuál a lo que es mortal? ¿No adviertes que lo que es divino es lo único capaz de mandar y de ser dueño; y que lo que es mortal es natural que obedezca y sea esclavo?

—Seguramente.

—¿A cuál de los dos se parece nuestra alma?

—Es evidente, Sócrates, que nuestra alma se parece a lo que es divino, y nuestro cuerpo a lo que es mortal.

—Mira, pues, mi querido Cebes, si de todo lo que acabamos de decir no se sigue necesariamente, que nuestra alma es muy semejante a lo que es divino, inmortal, inteligible, simple, indisoluble, siempre lo mismo, y siempre semejante a sí propio; y que nuestro cuerpo se parece perfectamente a lo que es humano, mortal, sensible, compuesto, disoluble, siempre mudable, y nunca semejante a sí mismo. ¿Podremos alegar algunas razones que destruyan estas consecuencias, y que hagan ver que esto no es cierto?

—No, sin duda, Sócrates.

—Siendo esto así, ¿no conviene al cuerpo la disolución, y al alma el permanecer siempre indisoluble o en un estado poco diferente?

—Es verdad.

—Pero observa, que después que el hombre muere, su parte visible, el cuerpo, que queda expuesto a nuestras miradas, que llamamos cadáver, y que por su condición puede disolverse y disiparse, no sufre por lo pronto ninguno de estos accidentes, sino que subsiste entero bastante tiempo, y se conserva mucho más, si el muerto era de bellas formas y estaba en la flor de sus años; porque los cuerpos que se recogen y embalsaman, como en Egipto, duran enteros un número indecible de años; y en

aquellos mismos que se corrompen, hay siempre partes, como los huesos, los nervios y otros miembros de la misma condición, que parecen, por decirlo así, inmortales. ¿No es esto cierto?

—Muy cierto.

—Y el alma, este ser invisible que marcha a un paraje semejante a ella, paraje excelente, puro, invisible, esto es, a los infiernos, cerca de un Dios lleno de bondad y de sabiduría, y a cuyo sitio espero que mi alma volará dentro de un momento, si Dios lo permite; ¡qué!, ¿un alma semejante y de tal naturaleza se habrá de disipar y anonadar, apenas abandone el cuerpo, como lo creen la mayor parte de los hombres? De ninguna manera, mis queridos Simmias y Cebes; y he aquí lo que realmente sucede. Si el alma se retira pura, sin conservar nada del cuerpo, como sucede con la que, durante la vida, no ha tenido voluntariamente con él ningún comercio, sino que por el contrario, le ha huido, estando siempre recogida en sí misma y meditando siempre, es decir, filosofando en regla, y aprendiendo efectivamente a morir; porque, ¿no es esto prepararse para la muerte?...

—De hecho.

—Si el alma, digo, se retira en este estado, se une a un ser semejante a ella, divino, inmortal, lleno de sabiduría, cerca del cual goza de la felicidad, viéndose así libre de sus errores, de su ignorancia, de sus temores, de sus amores tiránicos y de todos los demás males afectos a la naturaleza humana; y puede decirse de ella como de los iniciados, que pasa verdaderamente con los dioses toda la eternidad. ¿No es esto lo que debemos decir, Cebes?

—Sí, ¡por Júpiter!

—Pero si se retira del cuerpo manchada, impura, como la que ha estado siempre mezclada con él, ocupada en servirle, poseída de su amor, embriagada en él hasta el punto de creer que no hay otra realidad que la corporal, lo que se puede ver, tocar, beber y comer, o lo que sirve a los placeres del amor; mientras que aborrecía, temía y huía habitualmente de todo lo que es oscuro e invisible para los ojos, de todo lo que es inteligible, y cuyo sentido sólo la filosofía muestra; ¿crees tú que un alma, que se encuentra, en tal estado, pueda salir del

cuerpo pura y libre?

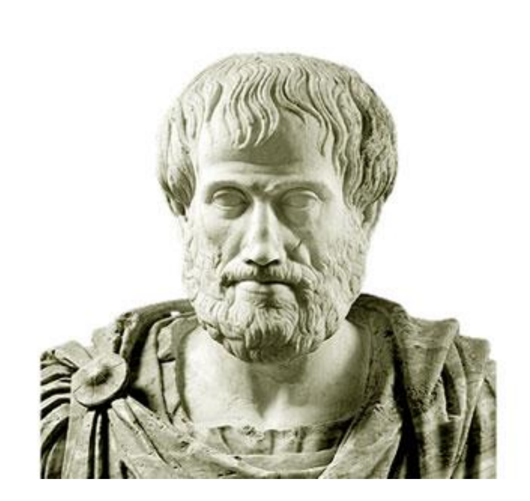
—No; eso no puede ser.

—Por el contrario, sale afeada con las manchas del cuerpo, que se han hecho como naturales en ella por el comercio continuo y la unión demasiado estrecha que con él ha tenido, por haber estado siempre unida con él y ocupándose sólo de él.

—Estas manchas, mi querido Cebes, son una cubierta tosca, pesada, terrestre y visible; y el alma, abrumada con este peso, se ve arrastrada hacia este mundo visible por el temor que tiene del mundo invisible, del infierno; y anda, como suele decirse, errante por los cementerios alrededor de las tumbas, donde se han visto fantasmas tenebrosos, como son los espectros de estas almas, que no han abandonado el cuerpo del todo purificadas, sino reteniendo algo de esta materia visible, que las hace aún a ellas mismas visibles.

—Es muy probable que así sea, Sócrates.

*****



El discípulo más sobresaliente de Platón, Aristóteles (384-322 a. C.), no compartía del todo la visión de su maestro sobre el alma. Particularmente, no estaba de acuerdo en que el hombre fuera sobre todo su alma, ni en que el cuerpo fuera la cárcel del alma. Para discutir estos temas, escribió un tratado sobre el alma, del cual tomamos el siguiente texto:

Textos de Aristóteles

1. Quedan explicadas ya las doctrinas transmitidas por nuestros predecesores en tomo al alma. Volvamos, pues, de nuevo desde el principio e intentemos definir qué es el alma y cuál podría ser su definición más general.

Solemos decir que uno de los géneros de los entes es la entidad y que ésta puede ser entendida, en primer lugar, como materia —aquello que por sí no es algo determinado—, en segundo lugar, como estructura y forma en virtud de la cual puede decirse ya de la materia que es algo determinado y, en tercer lugar, como el compuesto de una y otra. Por lo demás, la materia es potencia, mientras que la forma es entelequia. Ésta, a su vez, puede entenderse de dos maneras, según sea como la ciencia o como el acto de teorizar.

Por otra parte y a lo que parece, entidades son de manera primordial los cuerpos y, entre ellos, los cuerpos naturales: éstos constituyen, en efecto, los principios de todos los demás. Ahora bien, entre los cuerpos naturales los hay que tienen vida y los hay que no la tienen; y solemos llamar vida a la autoalimentación, al crecimiento y al envejecimiento. De donde resulta que todo cuerpo natural que participa de la vida es entidad, pero entidad en el sentido de entidad compuesta. Y puesto que se trata de un cuerpo de tal tipo —a saber, que tiene vida— no es posible que el cuerpo sea el alma: y es que el cuerpo no es de las cosas que se dicen de un sujeto, antes al contrário, realiza la función de sujeto y materia. Luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia de tal cuerpo.

Pero la palabra «entelequia» se entiende de dos maneras: una, en el sentido en que lo es la ciencia, y otra, en el sentido en que lo es el teorizar. Es, pues, evidente que el alma lo es como la ciencia: y es que teniendo alma se puede estar en sueño o en vigilia y la vigilia es análoga al teorizar mientras que el sueño es análogo a poseer la ciencia y no ejercitarla. Ahora bien, tratándose del mismo sujeto la ciencia es anterior desde el punto de vista de la génesis, luego el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Tal es

el caso de un organismo. También las partes de las plantas son órganos, si bien absolutamente simples, por ejemplo, la hoja es envoltura del pericarpio y el pericarpio lo es del fruto; las raíces, a su vez, son análogas a la boca puesto que aquéllas y ésta absorben el alimento. Por tanto, si cabe enunciar algo en general acerca de toda clase de alma, habría que decir que es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado. De ahí además que no quepa preguntarse si el alma y el cuerpo son una única realidad, como no cabe hacer tal pregunta acerca de la cera y la figura y, en general, acerca de la materia de cada cosa y aquello de que es materia. Pues si bien las palabras «uno» y «ser» tienen múltiples acepciones, la entelequia lo es en su sentido más primordial.

Queda expuesto, por tanto, de manera general qué es el alma, a saber, la entidad definitoria, esto es, la esencia de tal tipo de cuerpo. Supongamos que un instrumento cualquiera —por ejemplo, un hacha— fuera un cuerpo natural: en tal caso el «ser hacha» sería su entidad y, por tanto, su alma, y quitada ésta no sería ya un hacha a no ser de palabra. Al margen de nuestra suposición es realmente, sin embargo, un hacha: es que el alma no es esencia y definición de un cuerpo de este tipo, sino de un cuerpo natural de tal cualidad que posee en sí mismo el principio del movimiento y del reposo.

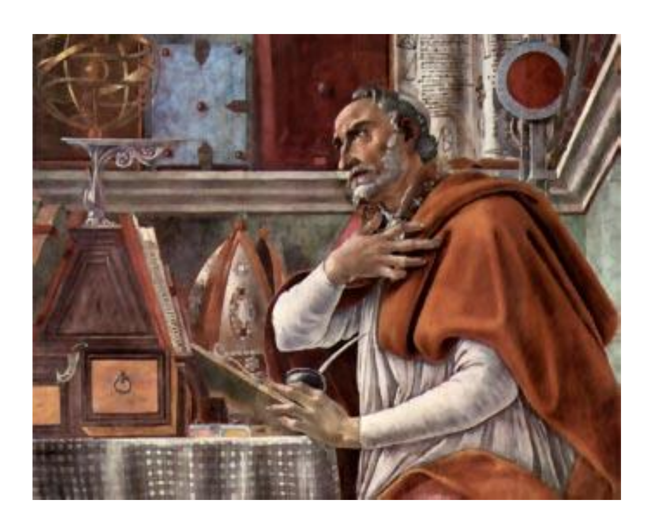
Pero es necesario también considerar, en relación con las distintas partes del cuerpo, lo que acabamos de decir. En efecto, si el ojo fuera un animal, su alma seria la vista. Esta es, desde luego, la entidad definitoria del ojo. El ojo, por su parte, es la materia de la vista, de manera que, quitada ésta, aquél no sería en absoluto un ojo a no ser de palabra, como es el caso de un ojo esculpido en piedra o pintado. Procede además aplicar a la totalidad del cuerpo viviente lo que se aplica a las partes ya que en la misma relación en que se encuentra la parte respecto de la parte se encuentra también la totalidad de la potencia sensitiva respecto de la totalidad del cuerpo que posee sensibilidad como tal. Ahora bien, lo que está en potencia de vivir no es el cuerpo que ha echado fuera el alma, sino aquel que la posee. El esperma y el fruto, por su parte, son tal tipo de cuerpo en potencia. La vigilia es entelequia a la manera en que lo son el acto de cortar y la visión; el alma, por el contrario, lo

es a la manera de la vista y de la potencia del instrumento. El cuerpo, a su vez, es lo que está en potencia. Y así como el ojo es la pupila y la vista, en el otro caso —y paralelamente— el animal es el alma y el cuerpo. Es perfectamente claro que el alma no es separable del cuerpo o, al menos, ciertas partes de la misma si es que es por naturaleza divisible: en efecto, la entelequia de ciertas partes del alma pertenece a las partes mismas del cuerpo. Nada se opone, sin embargo, a que ciertas partes de ella sean separables al no ser entelequia de cuerpo alguno. Por lo demás, no queda claro todavía si el alma es entelequia del cuerpo como lo es el piloto del navío (*Sobre el alma*, libro I, Cap. II)

*****

El cristianismo asumió en lo esencial la visión platónica del hombre, aunque con una diferencia fundamental: los autores cristianos vieron en el hombre la imagen de Dios, como nos dice san Agustín en este texto:

Textos de san Agustín



1. Veamos en qué distan de los ganados los hombres, y entonces entenderemos qué es la luz de los hombres. No distas

del ganado sino por la inteligencia: no te enorgullezcas de otras diferencias. ¿Presumes de fuerzas?; te vencen las bestias. ¿De velocidad presumes?; te vencen las moscas. ¿Presumes de belleza?; ¡cuánta belleza hay en las plumas del pavo real! ¿A qué se debe, pues, que seas mejor? A la imagen de Dios. ¿Dónde está la imagen de Dios? En la mente, en la inteligencia. Si, pues, eres mejor que el ganado, precisamente porque tienes mente con la que entiendas lo que el ganado no puede entender, y, por otra parte, eres hombre por ser más perfecto que el ganado, la luz de los hombres es la luz de las mentes. La luz de las mentes está sobre las mentes y excede a todas las mentes. Esto era aquella vida mediante la que todo se hizo. (Tratados sobre el Evangelio de San Juan, 3, 4).

2. Debemos, por tanto, deducir que tenemos algo donde reside la imagen de Dios, y esto es nuestra mente y nuestra razón. Es esa mente la que invocaba la luz y la verdad de Dios. Por ella distinguimos lo justo de lo injusto; ella nos hace discernir lo verdadero de lo falso; es lo que llamamos entendimiento, del cual carecen las bestias. Todo el que descuida su entendimiento y lo pospone a la demás cosas, dejándolo como si no lo tuviese, ése es a quien van dirigidas las palabras del salmo: No seáis irracionales, como caballos y mulos, que carecen de entendimiento. Es, por tanto, nuestro entendimiento el que habla a nuestra alma. Porque el alma está decaída en las tribulaciones, agotada en las angustias, retraída en las tentaciones, enferma en las fatigas. Y la mente, con la luz de la verdad, la levanta y le dice: ¿Por qué andas triste, alma mía, y por qué me turbas? (*Comentarios a los salmos*, 42, 6, v. 5).

3. Cómo el hombre es todo de Dios desde su origen

Con todo, permíteme que hable en presencia de tu misericordia, yo, tierra y ceniza; permíteme que hable, porque es a tu misericordia, no al hombre, mi burlador, a quien hablo. Tal vez también tú te reirás de mí; mas vuelto hacia mí, tendrás compasión de mí.

Y ¿qué es lo que quiero decirte, Señor, sino que no sé de dónde he venido aquí, a esta, digo, vida mortal o muerte vital?

No lo sé. Pero me recibieron los consuelos de tus misericordias, según tengo oído a mis padres carnales, del cual y en la cual me formaste en el tiempo, pues yo de mí nada recuerdo. Me recibieron, digo, los consuelos de la leche humana, de la que ni mi madre ni mis nodrizas se llenaban los pechos, sino que eras tú quien, por medio de ellas, me daban el alimento aquel de la infancia, según tu ordenación y los tesoros dispuestos por ti hasta en el fondo mismo de las cosas.

Tuyo era también el que yo no quisiera más de lo que me dabas y que mis nodrizas quisieran darme lo que tú les dabas, pues era ordenado el afecto con que querían darme aquello de que abundaban en ti, ya que era un bien para ellas el recibir yo aquel bien mío de ellas, aunque, realmente, no era de ellas, sino tuyo por medio de ellas, porque de ti proceden, ciertamente, todos los bienes, ¡oh Dios!, y de ti, Dios mío, pende toda mi salud.

Todo esto lo conocí más tarde, cuando me diste voces por medio de los mismos bienes que me concedías interior y exteriormente. Porque entonces lo único que sabía era mamar, aquietarme con los halagos, llorar las molestias de mi carne y nada más.

Después empecé también a reír, primero durmiendo, luego despierto. Esto han dicho de mí, y lo creo, porque así lo vemos también en otros niños; pues yo, de estas cosas mías, no tengo el menor recuerdo.

Poco a poco comencé a darme cuenta dónde estaba y a querer dar a conocer mis deseos a quienes me los podían satisfacer, aunque realmente no podía, porque aquéllos estaban dentro y éstos fuera, y por ningún sentido podían entrar en mi alma. Así que agitaba los miembros y daba voces, signos semejantes a mis deseos, los pocos que podía y como podía, aunque verdaderamente no se les semejaban. Pero si no era complacido, bien porque no me habían entendido, bien porque me era dañoso, me indignaba: con los mayores, porque no se me sometían, y con los libres, por no querer ser mis esclavos, y de unos y otros me vengaba con llorar. Tales he conocido que son los niños que yo he podido observar; y que yo fuera tal, más me lo han dado ellos a entender sin saberlo que no los que me criaron sabiéndolo.

Pero he aquí que mi infancia hace tiempo que murió, pese a que yo vivo. Pero dime, Señor, tú que siempre vives y nada muere en ti —porque antes del comienzo de los siglos y antes de todo lo que tiene antes existes tú, y eres Dios y Señor de todas las cosas, y se hallan en ti las causas de todo lo que es inestable, y permanecen los principios inmutables de todo lo que cambia, y viven las razones sempiternas de todo lo temporal—, dime a mí, que te lo suplico, ¡oh Dios mío!, di, misericordioso, a este mísero tuyo; dime, ¿por ventura sucedió esta mi infancia a otra edad mía ya muerta? ¿Será ésta aquella que llevé en el vientre de mi madre? Porque también de ésta se me han hecho algunas indicaciones y yo mismo he visto mujeres embarazadas.

Y antes de esto, dulzura mía y Dios mío, ¿qué?, ¿fui yo alguien o en alguna parte? Dímelo, porque no tengo quien me lo diga, ni mi padre, ni mi madre, ni la experiencia de otros, ni mi memoria. ¿Acaso te ríes de mí porque deseo saber estas cosas y me mandas que te alabe y te confiese por aquello que he conocido de ti?

Te confieso, Señor de cielos y tierra, alabándote por mis comienzos y mi infancia, de los que no tengo memoria, pero diste al hombre conjeturar de sí por otros y que creyese muchas cosas, aun por la simple autoridad de mujerzuelas. Porque al menos yo existía entonces, vivía, y ya al fin de la infancia buscaba signos con que dar a los demás a conocer las cosas que yo sentía.

¿De dónde podía venir, en efecto, un tal animal, sino de ti, Señor? ¿Acaso hay algún artífice de sí mismo? ¿Por ventura hay alguna otra vena por donde corra a nosotros el ser y el vivir, fuera del que tú causas en nosotros, Señor, en quien el ser y el vivir no son cosa distinta, porque eres el sumo Ser y el sumo Vivir? Sumo eres, en efecto, y no te mudas, ni camina por ti el día de hoy, no obstante que por ti caminen, puesto que en ti están, ciertamente, todas estas cosas, y no tendrían camino por donde pasar si tú no las contuvieras. Y porque tus años no fenecen, tus años son un constante Hoy. ¡Oh, cuántos días nuestros y de nuestros padres han pasado ya por este tu Hoy y han recibido de él su modo y de alguna manera han existido, y cuántos pasarán aún y recibirán su modo y existirán de alguna

manera! Mas tú eres uno mismo, y todas las cosas del mañana y más allá, y todas las cosas de ayer y más atrás, en ese Hoy las haces y en ese Hoy las has hecho.

¿Qué importa que alguien no entienda estas cosas? Gócese aún éste diciendo: ¿Qué es esto? Gócese éste aun así y desee más encontrarte no indagando que indagando no encontrarte. (*Confesiones*, Libro I, Cap. VI).

******

Si para Platón y para san Agustín el hombre era fundamentalmente su alma, para el filósofo y teólogo medieval Tomás de Aquino, el hombre es más bien un compuesto sustancial de materia (cuerpo) y forma (alma). En esto sigue a Aristóteles, que ya se había opuesto a su maestro Platón por su desprecio del cuerpo.



Santo Tomás de Aquino (1225-1274) escribió extensamente sobre la naturaleza del hombre. Desde luego, su visión es cristiana, y de hecho, junto con san Agustín, son los teólogos más influyentes de la Iglesia católica

Veamos ahora el estilo de santo Tomás, muy distinto al de san Agustín:

Textos de santo Tomás de Aquino

Suma teológica - Parte I - Cuestión 75: Sobre el hombre compuesto de alma y cuerpo. Sobre la esencia del alma.

Una vez acabado el estudio de la creación de lo espiritual y de lo corporal, hay que dedicarse ahora al hombre, ser compuesto de sustancia espiritual y corporal.

Al teólogo le corresponde estudiar la naturaleza humana en lo referente al alma, no en lo referente al cuerpo, a no ser en cuanto que está relacionado con el alma.

Así, nuestro primer análisis será el del alma. Y puesto que, según dice Dionisio, en las sustancias espirituales hay esencia, capacidad y acción, primero estudiaremos lo referente a la esencia del alma; segundo, lo referente a su capacidad o potencias; tercero, lo referente a su acción.

Con respecto a lo primero, se presenta una doble problemática: 1) El alma en sí misma; 2) el alma en cuanto unida al cuerpo.

La cuestión sobre el alma en sí misma plantea y exige respuesta a siete problemas:

El alma, ¿es o no es cuerpo?

El alma humana, ¿es o no es algo subsistente?

Las almas de los seres irracionales, ¿son o no son subsistentes?

El alma, ¿es o no es el hombre? Mejor formulado: El hombre, ¿es o no es algo compuesto de alma y cuerpo?

El alma, ¿está o no está compuesta de materia y forma?

El alma humana, ¿es o no es incorruptible?

El alma humana, ¿es o no es de la misma especie que el ángel?

Artículo 1: El alma, ¿es o no es cuerpo?

Objeciones por las que parece que el alma es cuerpo:

1. El alma es el motor del cuerpo. Pero no es un motor inmóvil. Bien porque parece que nada puede mover sin ser movido, porque nada transmite lo que no tiene, como, por ejemplo, no es caliente lo que no calienta; bien porque, si algo

es motor inmóvil, causa el movimiento eterno, que sería el movimiento que tendría, como se demuestra en VIII Physic.; y éste no es el movimiento animal que es causado por el alma. Por lo tanto, el alma es motor movido. Pero todo motor movido es cuerpo. Luego el alma es cuerpo.

2. Todo conocimiento se hace por alguna semejanza. Pero no puede haber semejanza entre el cuerpo y lo incorpóreo. Así, pues, si el alma no fuese cuerpo, no podría conocer lo corpóreo.

3. Es necesario que, entre el motor y lo movido, haya algún contacto. Pero no hay más contacto que el de los cuerpos. Así, pues, como el alma mueve el cuerpo, parece que el alma es cuerpo.

Contra esto: está lo que dice Agustín en el VI De Trin..: El alma es llamada simple porque su masa no se difunde por el espacio local.

Respondo: Para analizar la naturaleza del alma, es necesario tener presente el presupuesto según el cual se dice que el alma es el primer principio vital en aquello que vive entre nosotros, pues llamamos animados a los vivientes, e inanimados a los no vivientes. La vida se manifiesta, sobre todo, en una doble acción: La del conocimiento y la del movimiento. El principio de tales acciones fue colocado por los antiguos filósofos, que eran incapaces de ir más allá de la fantasía, en algún cuerpo, ya que decían que sólo los cuerpos eran algo, y lo que no es cuerpo es nada. Así, sostenían que el alma era algún cuerpo.

Aun cuando la falsedad de esta opinión puede ser demostrada con muchas razones, sin embargo, tan sólo mencionaremos una por la que, de un modo más general y seguro, resulta evidente que el alma no es cuerpo. Es evidente que no cualquier principio de operación vital es alma. Pues, de ser así, el ojo sería alma, ya que es principio de visión. Lo mismo puede decirse de los otros instrumentos del alma. Pero decimos que el primer principio vital es el alma. Aunque algún cuerpo pueda ser un determinado principio vital, como en el animal su principio vital es el corazón. Sin embargo, un determinado cuerpo no puede ser el primer principio vital. Ya que es evidente que ser principio vital, o ser viviente, no le corresponde al cuerpo por ser cuerpo. De ser así, todo cuerpo

sería viviente o principio vital. Así, pues, a algún cuerpo le corresponde ser viviente o principio vital en cuanto que es tal cuerpo. Pero es tal cuerpo en acto por la presencia de algún principio que constituye su acto. Por lo tanto, el alma, primer principio vital, no es el cuerpo, sino, el acto del cuerpo. Sucede como con el calor, principio de calefacción, que no es cuerpo, sino un determinado acto del cuerpo.

A las objeciones:

1. Como todo lo que se mueve es movido por otro, y este encadenamiento no puede llevarse hasta el infinito, es necesario decir que no todo motor es móvil. Pues, como moverse es pasar de la potencia al acto, el motor da lo que tiene al móvil, en cuanto que hace que él mismo esté en acto. Pero, como queda demostrado en VIII Physic., hay algún motor absolutamente inmóvil que no se mueve ni sustancial ni accidentalmente. Y tal motor provoca un movimiento siempre uniforme. Hay otro motor que no se mueve sustancial, sino accidentalmente. Por eso su movimiento no es uniforme. Este tipo de motor es el alma. Y hay otro motor que se mueve sustancialmente: Es el cuerpo. Como los antiguos naturalistas creían sólo en la existencia de los cuerpos, sostuvieron que todo motor se mueve, y que el alma es cuerpo y que se mueve sustancialmente.

2. No es necesario que la semejanza de lo conocido esté en acto en la naturaleza de quien conoce. Pero si alguien primero conoce en potencia y después en acto, es necesario que la semejanza de lo conocido no esté en acto en la naturaleza de quien conoce, sino que esté sólo en potencia. Sucede como con el color, que no está en la pupila en acto, sino sólo en potencia. Por lo tanto, no es necesario que la semejanza de lo corpóreo esté en acto en la naturaleza del alma, pero sí es necesario que el alma esté en potencia hacia tales semejanzas. Como los antiguos naturalistas desconocían la distinción entre acto y potencia, sostenían que el alma era cuerpo por conocer lo corpóreo. Y por conocer todo lo corpóreo, decían que el alma estaba compuesta a partir de los principios de todos los cuerpos.

3. Hay dos tipos de contacto: físico y espiritual. El primero no se da más que cuando un cuerpo toca otro cuerpo. El

segundo permite que un cuerpo sea tocado por algo incorpóreo que impulsa al cuerpo.

Artículo 2: El alma humana, ¿es o no es algo subsistente?

Objeciones por las que parece que el alma humana no es algo subsistente:

1. Lo que es subsistente es algo concreto. Pues el alma no es algo concreto, sino que lo es el compuesto resultante a partir del alma y del cuerpo. Luego el alma no es algo subsistente.

2. Todo lo que es subsistente puede decirse que obra. Pero no se dice que el alma obra, porque, como se señala en I De Anima, decir que el alma siente o entiende es como decir que teje o construye algo. Luego el alma no es algo subsistente.

3. Si el alma fuese algo subsistente, alguna de sus operaciones se daría sin el cuerpo. Pero ninguna de sus operaciones se da sin el cuerpo, ni siquiera el entender, porque entender no se da sin imágenes, y éstas no se dan sin el cuerpo. Luego el alma no es algo subsistente.

Contra esto: está lo que dice Agustín en el X De Trin.: Quien comprenda que la naturaleza de la mente es sustancia incorpórea, comprenderá también que se equivocan quienes dicen que es corpórea, pues éstos le adhieren todo aquello sin lo que no ven posible una naturaleza, es decir, las imágenes de los cuerpos. Por lo tanto, la naturaleza de la mente humana no sólo es incorpórea, sino que también es sustancia, es decir, algo subsistente.

Respondo: Es necesario afirmar que el principio de la operación intelectual, llamado alma humana, es incorpóreo y subsistente. Es evidente que el hombre por el entendimiento puede conocer las naturalezas de todos los cuerpos. Para conocer una clase de cosas es necesario que en la propia naturaleza no esté contenida ninguna de esas cosas que se va a conocer, pues todo aquello que estuviese contenido naturalmente impediría el conocimiento. Ejemplo: La lengua de un enfermo, biliosa y amarga, no percibe lo dulce, ya que todo le parece amargo. Así, pues, si el principio intelectual contuviera la naturaleza de algo corpóreo, no podría conocer todos los cuerpos. Todo cuerpo tiene una naturaleza

determinada. Así, pues, es imposible que el principio intelectual sea cuerpo.

De manera similar, es imposible que entienda a través del órgano corporal, porque también la naturaleza de aquel órgano le impediría el conocimiento de todo lo corpóreo. Ejemplo: Si un determinado color está no sólo en la pupila, sino también en un vaso de cristal, todo el líquido que contenga se verá del mismo color.

Así, pues, el mismo principio intelectual, llamado mente o entendimiento, tiene una operación por sí, independiente del cuerpo. Y nada obra por sí si no es subsistente. Pues no obra más que el ser en acto; por lo mismo, algo obra tal como es. Así, no decimos que calienta el calor, sino lo caliente.

Hay que concluir, por tanto, que el alma humana, llamada entendimiento o mente, es algo incorpóreo y subsistente.

A las objeciones:

1. Algo concreto puede tener dos sentidos: 1) El de cualquier cosa subsistente; 2) El de algo subsistente con una naturaleza completa de alguna especie. El primero excluye la adhesión de un accidente y de la forma material. El segundo excluye la imperfección que implica ser parte. Por eso, la mano puede ser llamada algo concreto en el primer sentido, pero no en el segundo. Por lo tanto, el alma humana, al ser parte de la especie humana, puede ser llamada algo concreto subsistente en el primer sentido, pero no en el segundo. En el segundo sentido es llamado algo concreto el compuesto resultante a partir del alma y del cuerpo.

2. Con aquellas palabras, Aristóteles no está expresando su opinión, sino la de aquellos que sostenían que entender es mover. El contexto lo aclara.

O también puede decirse que obrar por sí mismo corresponde al existir por sí mismo. Que existe por sí mismo puede decirse de algo cuando no está adherido como accidente, o como forma material, incluso si es parte. Pero, propiamente, que subsiste por sí mismo se dice de aquello que no está adherido según lo dicho, y que tampoco es parte. En este sentido, el ojo y la mano no pueden ser llamados subsistentes por sí mismos, y, consecuentemente, tampoco puede decirse que obran por sí mismos. De ahí que las operaciones de las

partes sean atribuidas al todo a través de las partes. Pues decimos que el hombre ve por el ojo, que palpa por la mano, en un sentido distinto al que implica decir que lo caliente calienta por el calor, porque, propiamente hablando, de ninguna manera el calor calienta. Así, pues, puede decirse que el alma entiende, como se dice que el ojo ve. Pero tiene un mayor sentido y propiedad decir: El hombre entiende por el alma.

3. Para la actividad del entendimiento se precisa del cuerpo, no como de un órgano por el cual la operación se realice, sino por razón del objeto, cuya representación en la imagen es para el entendimiento lo que el color para la vista. Pero necesitar así del cuerpo no se opone a que el entendimiento sea subsistente; pues, de lo contrario, tampoco sería subsistente el animal, que para sentir necesita de los objetos sensibles exteriores.

(…)

Artículo 4: El alma, ¿es o no es el hombre?

Objeciones por las que parece que el alma es el hombre:

1. Se dice en 2 Cor 4,16: Nuestro hombre exterior se corrompe, sin embargo, el interior se renueva constantemente. Pero en el hombre lo interior es el alma. Luego el alma es el hombre interior.

2. El alma humana es una determinada sustancia. Y no una sustancia universal, sino particular. Por lo tanto, es hypóstasis o persona. Y no lo puede ser si no es humana. Luego el alma es el hombre, pues la persona humana es el hombre.

Contra esto: está el hecho que Agustín, en XIX De Civ. Dei alaba a Varrón, quien defendía que el hombre no es sólo alma ni sólo cuerpo, sino alma y cuerpo a un tiempo.

Respondo: La afirmación: El alma es el hombre, puede ser entendida de dos maneras. 1) Una, que el hombre es el alma, pero este hombre no es el alma, sino un compuesto a partir del alma y del cuerpo. Ejemplo: Sócrates. Esto lo digo porque algunos sostuvieron que sólo la forma pertenecía a la especie, mientras que la materia era parte del individuo, no de la especie. Esto no puede ser verdad. Pues a la naturaleza de especie le pertenece lo que expresa la definición. Y en las cosas naturales, la definición no expresa sólo la forma, sino la forma

y la materia. De ahí que la materia en las cosas naturales sea parte de la especie, no una materia concreta, que es principio de individuación, sino la materia común. Pues, así como es propio de la razón de este hombre que lo sea a partir de esta alma, carne y huesos, así también es propio de la razón de hombre que lo sea a partir del alma, carne y huesos. Ya que es necesario que la sustancia de la especie tenga lo propio y común de la sustancia de todos los individuos contenidos en dicha especie.

2) Otra manera de entender aquella afirmación es la expresada diciendo: Esta alma es este hombre. Y esto sería viable si la operación del alma sensitiva se realizara sin el cuerpo. Porque, de ser así, todas las operaciones atribuidas al hombre le corresponderían sólo al alma, puesto que cada cosa es aquello por lo que realiza sus operaciones.

Ya se demostró (a.3) que sentir no es una operación exclusiva del alma. Así, pues, como sentir es una determinada operación del hombre, no la única, es evidente que el hombre no es sólo alma, sino algo compuesto a partir del alma y del cuerpo. Platón, por su parte, diciendo que sentir es propio del alma, pudo decir también que el hombre es el alma usando del cuerpo.

A las objeciones:

1. Según el Filósofo en IX Ethic. nos parece que una cosa es, sobre todo, lo que es más importante en ella. Ejemplo: Lo que hace el gobernador de una ciudad, decimos que es la ciudad la que lo hace. Así, lo que es más importante en el hombre, decimos que esto es el hombre. Unas veces se considera como más importante la parte intelectiva, lo cual es cierto, y se denomina el hombre interior. Otras veces, en cambio, se considera como más importante la parte sensitiva vinculada al cuerpo, lo cual expresa la opinión de aquellos que sólo se detienen en lo sensible, y se denomina el hombre exterior.

2. No toda sustancia particular es hypóstasis o persona, sino aquella que tiene toda la naturaleza de la especie. De ahí que la mano o el pie no puedan ser llamados hypóstasis o persona. De forma parecida, tampoco el alma, ya que es sólo parte de la especie humana.

Artículo 5: El alma, ¿está o no está compuesta a partir de la materia y de la forma?

Objeciones por las que parece que el alma está compuesta a partir de la materia y de la forma:

1. Potencia y acto se contraponen. Pero todo lo que está en acto participa del primer acto, Dios. Por dicha participación, y tal como se deduce de la doctrina de Dionisio en el libro De Div. Nom., todo es bueno, ser y viviente. Por lo tanto, todo lo que está en potencia participa de la primera potencia. Pero la primera potencia es la materia prima. Como el alma en cierto modo está en potencia, tal como se prueba por el hecho de que el hombre es inteligente en potencia, parece que el alma humana participa de la materia prima en cuanto que es parte suya.

2. Allí donde hay propiedades de la materia, allí hay materia. Pero en el alma hay propiedades de la materia como son ser sujeto y cambiar, pues sostiene el saber y la virtud, y pasa de la ignorancia al saber, del vicio a la virtud. Por lo tanto, en el alma hay materia.

3. Como se dice en VIII Metaphys., lo que no tiene materia no tiene causa de su ser. Pero el alma tiene causa de su ser, Dios, que la creó. Luego el alma tiene materia.

4. Lo que no tiene materia, sino que es sólo forma, es acto puro e infinito. Esto sólo lo es Dios. Luego el alma tiene materia.

Contra esto: está el hecho, probado por Agustín en VII Super Gen. ad litt., que el alma no ha sido hecha ni a partir de la materia corporal ni a partir de la materia espiritual.

Respondo: El alma no tiene materia. Esta afirmación puede ser analizada en un doble aspecto. 1) Primero, a partir del concepto del alma en general. Propio del alma es ser forma de algún cuerpo. Y lo es o en su totalidad o en parte. Si lo es en su totalidad, es imposible que parte suya sea materia, si se sostiene que la materia es algún ser sólo en potencia. Porque la forma, en cuanto tal, es acto. Lo que está sólo en potencia, no puede ser parte del acto, pues la potencia contradice al acto, ya que se le contrapone. Y si es forma en parte, dicha parte la

llamaremos alma, y a aquella materia de la que es acto, la llamaremos primer animado. 2) Segundo, y en especial, a partir del concepto del alma humana en cuanto que es intelectiva. Es evidente que todo lo que se contiene en algo, está contenido según el modo de ser del continente. Así, todo es conocido según la forma con que se encuentra en quien conoce. El alma intelectiva conoce algo en cuanto tal absolutamente. Ejemplo: Conoce absolutamente una piedra en cuanto piedra. Así, pues, la forma de piedra, en su razón formal propia, está absolutamente en el alma intelectiva. Por lo tanto, el alma intelectiva es forma absoluta, y no algún compuesto a partir de la materia y de la forma.

Pues si el alma intelectiva estuviese compuesta a partir de la materia y de la forma, las formas de las cosas estarían en ella como individuos. De ser así, no se conocería más que lo singular, tal como sucede en las potencias sensitivas que contienen las formas de las cosas en el órgano corporal. Pues la materia es el principio de individuación de las formas. Hay que concluir, por lo tanto, que el alma intelectiva, lo mismo que toda sustancia intelectual que conoce las formas absolutamente, carece de la composición materia-forma.

A las objeciones:

1. El primer acto es el principio universal de todos los actos porque es infinito, conteniéndolo todo en sí mismo virtualmente, como dice Dionisio. De ahí que sea participado por las cosas, no como parte, sino por difusión. La potencia, por ser receptiva del acto, es necesario que sea proporcionada al acto. Por su parte, los actos recibidos que proceden del primer acto y del que son una participación, son diversos. De ahí que no puede haber una potencia que reciba todos los actos, como hay un acto que impulsa todos los actos que lo participan. En caso contrario, la potencia receptiva se adecuaría a la potencia activa del primer acto. Por lo tanto, la potencia receptiva que hay en el alma intelectiva es distinta de la potencia receptiva de la materia prima, como lo demuestra la diversidad de cosas recibidas. Pues la materia prima recibe formas individuales, mientras que el entendimiento recibe formas absolutas. Por lo tanto, la potencia presente en el alma intelectiva no prueba que el alma esté compuesta a partir de la

materia y de la forma.

2. Sostener y cambiar es propio de la materia en cuanto que está en potencia. Por lo tanto, así como una es la potencia del entendimiento y otra distinta la potencia de la materia prima, así también distinta es la razón de ser sujeto y cambiar. Pues el entendimiento sostiene la ciencia y pasa de la ignorancia al saber en cuanto que está en potencia hacia las especies inteligibles.

3. La forma es causa de ser de la materia, y su agente. El agente, en cuanto que reduce la materia a acto de la forma cambiando, es su causa de ser. Si algo es forma subsistente, su ser no lo tiene por algún principio formal, como tampoco tiene causa que la pase de potencia a acto. De ahí que, después de lo dicho, el Filósofo concluya: En lo compuesto a partir de la materia y de la forma no hay otra causa más que la que lo mueve de la potencia al acto. En cambio, en los seres inmateriales todo es ser en sentido absoluto y verdadero.

4. Todo lo que participa se relaciona con aquello de lo que participa como a su acto. Cualquiera que sea la forma creada autosubsistente que se ponga, es necesario que participe del ser, porque también la misma vida, o cualquier otra cosa que se llame así, participa del mismo ser, como dice Dionisio en el c.5 De Div. Nom. Y el ser participado tiene la limitación que tiene la capacidad de aquel del que participa. Y sólo Dios, que es su mismo ser, es acto puro e infinito. En cambio, en las sustancias intelectuales está la composición acto-potencia, no a partir de la materia y de la forma, sino a partir de la forma y del ser participado. Por eso algunos dicen que están compuestos a partir de lo que es y de aquello por lo que es; pues el mismo ser es por lo que algo es.

Artículo 6: El alma humana, ¿es o no es corruptible?

Objeciones por las que parece que el alma humana es corruptible:

1. Las cosas de similar principio y desarrollo, parece que tienen similar fin. Pero el principio de generación del hombre y del asno es similar: Ambos provienen de la tierra. Similar es también en ambos su desarrollo vital. Pues, como se dice en

Ecl 3,19: Respiran de forma parecida, y el hombre no es que tenga mucho más que el asno. Y como ahí se concluye: Uno es el destino del hombre y del asno. Igual es su condición. Pero el alma de los animales irracionales es corruptible. Por lo tanto, el alma humana es corruptible.

2. Todo lo que viene de la nada, puede volver a la nada, porque el fin debe responder al principio. Pero, como se dice en Sab 2,2: Hemos salido de la nada. Y esto es verdadero no sólo en cuanto al cuerpo, sino también en cuanto al alma. Por lo tanto, como ahí se concluye, después de esto seremos como si no hubiéramos sido. En esto está incluida el alma.

3. Todo tiene su propia operación. Pero la operación propia del alma, entender con imágenes, no puede realizarse sin el cuerpo, pues el alma nada conoce si no es a través de las imágenes. Y tal como se dice en el libro De Anima, no hay imágenes sin el cuerpo. Por lo tanto, destruido el cuerpo, desaparece el alma.

Contra esto: está lo que dice Dionisio en el C.4 De Div. Nom.: Las almas humanas por la bondad divina son intelectuales y tienen una vida sustancial inconsumible.

Respondo: Es necesario afirmar que el alma humana, a la que llamamos principio intelectivo, es incorruptible. Algo puede corromperse de dos maneras: Una, sustancial; otra, accidental. Es imposible que algo subsistente se genere o se corrompa accidentalmente, esto es, por la generación o corrupción de otra cosa. Pues a algo le corresponde ser engendrado o corromperse como le corresponde el ser, que se adquiere por generación y se pierde por corrupción. Por eso, lo que sustancialmente tiene ser, no puede generarse o corromperse más que sustancialmente. En cambio, lo que no subsiste, por ejemplo, los accidentes y las formas materiales, se dice que es hecho y que se corrompe por generación o corrupción de los compuestos.

Quedó demostrado anteriormente (a.2 y 3) que sólo el alma humana es subsistente, no las almas de los irracionales. Por eso las almas de los irracionales se corrompen al corromperse los cuerpos. En cambio, el alma humana no puede corromperse a no ser que se corrompiera sustancialmente. Esto es imposible que se dé no sólo con respecto al alma, sino con respecto a

cualquier ser subsistente que sea sólo forma. Ya que es evidente que lo que le corresponde a alguien sustancialmente, le es inseparable. El ser corresponde sustancialmente a la forma, que es acto. De ahí que la materia adquiera el ser en acto en cuanto adquiere la forma. Se corromperá cuando la forma desaparezca. Pero es imposible que la forma se separe de sí misma. De ahí que sea imposible también que la forma subsistente deje de ser.

Incluso suponiendo, como dicen algunos, que el alma estuviese compuesta a partir de la materia y de la forma, habría que decir que es incorruptible. Pues no hay corrupción más que allí donde hay contrariedad, pues las generaciones y corrupciones surgen de contrarios y se dan en contrarios. Por eso, los cuerpos celestes, al no tener materia sometida a contrariedad, son incorruptibles. Por su parte, en el alma intelectiva no puede haber ninguna contrariedad. Pues lo que recibe lo recibe según su modo de ser. Y lo que en ella se recibe no tiene contrariedad, porque incluso las razones de los contrarios en el entendimiento no son contrarios, sino que hay una sola ciencia de los contrarios. Por lo tanto, es imposible que el alma humana sea corruptible.

Puede ser también señal de esto el que cada ser por naturaleza desea a su modo, ser. En los seres que pueden conocer, el deseo sigue al conocimiento. En cambio, el sentido no conoce el ser más que sometido al aquí y ahora, mientras que el entendimiento aprehende el ser absolutamente y siempre. Por eso, todo lo que tiene entendimiento por naturaleza desea existir siempre. Un deseo propio de la naturaleza no puede ser un deseo vacío. Así, pues, toda sustancia intelectual es incorruptible.

A las objeciones:

1. Salomón, tal como queda expresado en Sab 2,1.21, dice aquello pero referido a los necios. El que el hombre y los otros animales tengan un principio similar, es verdad en cuanto al cuerpo, pues todos los animales vienen de la tierra. Pero no es verdad en cuanto al alma, pues el alma de los irracionales es producida a partir de alguna fuerza corpórea, mientras que el alma humana es producida por Dios. Esto es lo que expresa lo dicho en Gén 1,24 en cuanto a los animales: Produzca la tierra

alma viviente. En cuanto al hombre dice (Gén 2,7): Le inspiró en su rostro el aliento vital. De ahí que en Ecl 12,17 concluya: Vuelva el polvo a la tierra de la que vino, retorne el espíritu al Dios que lo dio.

Igualmente, un similar desarrollo vital lo tiene en cuanto al cuerpo. A esto corresponde lo dicho: Respiran de forma parecida (Ecl 3,19), y en Sab 2,2: Humo y aliento hay en nuestras narices. Pero no es similar el desarrollo en cuanto al alma, porque el hombre entiende, no así el irracional. Por eso es falso aquello de: No tiene mucho más el hombre que el asno. Así, similar es el destino en cuanto al cuerpo, pero no en cuanto al alma.

2. Así como al decir que algo puede ser creado se está haciendo referencia no a una potencia pasiva, sino a la potencia activa del Creador, que puede producir algo de la nada, así también al decir que algo puede volver a la nada no se está diciendo que en la criatura está la potencia para no ser, sino que en el Creador está el que deje de infundirle el ser. Se dice que algo es corruptible porque en él está la potencia para no ser.

3. Entender con imágenes es la operación propia del alma en cuanto que está unida al cuerpo. Separada del cuerpo, tendrá otro modo de entender semejante al de las otras sustancias separadas del cuerpo. Esto quedará mejor demostrado más adelante (q.89 a.1).

B. La visión tradicional en la Edad Moderna

Puede decirse que, en filosofía, la Edad Moderna comienza con René Descartes (1596-1650). Este filósofo y matemático francés revolucionó la filosofía al poner el problema del conocimiento (y no el del ser o el de la naturaleza humana) como el inicio del filosofar. Sus intenciones eran muy loables, pero de hecho terminó agravando el problema de la relación entre la mente y el cuerpo, a tal punto que cuando se habla de dualismo (contraposición entre dos cosas), si se le agrega el adjetivo "cartesiano" ya se sabe que estamos hablando del problema de la separación tajante entre la mente y el cuerpo.

Descartes es famoso, también, por haber iniciado un nuevo camino, una nueva forma de hacer filosofía. En su pequeña obra —

pequeña por su extensión, pero no por su importancia— *El Discurso del Método* propone un camino para llegar a la verdad infalible: la duda metódica. Es decir que no se trata de un escepticismo real, sino de utilizar el escepticismo (la duda) como método (aparte de otros pasos sobre los que ya tendremos ocasión de leer).

El planteamiento de Descartes fue muy original: yo puedo dudar de todo: de lo que me informan los sentidos, de lo que me refiere la memoria, de que veo a mis semejantes… de todo, absolutamente. De lo único de lo que no puedo dudar es de que dudo, y si dudo, pienso. Por lo tanto, yo soy, básicamente, pensamiento. Luego tendré que probar que tengo un cuerpo, que existe el mundo y que existe Dios. En cierta forma, es una vuelta a la antropología platónica (el cuerpo como cárcel del alma), pero la diferencia fundamental es que Descartes empieza con la duda, empieza con el problema del conocimiento: ¿de qué puedo estar seguro? ¿qué puedo conocer con certeza?, mientras que los antiguos (de Sócrates a los medievales) daban por hecho que, aunque los sentidos algunas veces nos engañan, normalmente podemos confiar en ellos, y podemos confiar en que el mundo existe.

En esta sección leeremos textos del filósofo francés tomados de su *Discurso del método* y de sus *Meditaciones de filosofía primera*, conocidas también como *Meditaciones metafísicas*.

Así como con Descartes la filosofía se había centrado en el problema del conocimiento, con el filósofo prusiano Immanuel Kant (1724-1804), la pregunta más importante de la filosofía es "¿Qué es el hombre?". Así lo explica el filósofo español Julián Marías: "Conviene no olvidar , para entender bien la jerarquía de la ciencia en el sistema de Kant, un pasaje no muy citado de la *Lógica*, en que distingue dos conceptos de filosofía: el *escolar* y el *mundano*, y después de afirmar taxativamente que solo el concepto mundano 'da a la filosofía dignidad, esto es, un valor absoluto', y que solo esta tiene un valor interno y lo presta a lo demás conocimientos, enumera las cuestiones a que se puede reducir el campo de la filosofía en su significación mundana. Y éstas son: 1) ¿Qué puedo saber? 2) ¿Qué debo hacer? 3) ¿Qué puedo esperar? 4) ¿Qué es el hombre? A estas cuestiones responden, respectivamente, la metafísica, la moral, la religión y la antropología. Y agrega Kant estas palabras decisivas: 'Pero en el fondo se podría poner todo esto en la cuenta de la antropología,

porque las tres primeras cuestiones se refieren a la última' (Lógica, Introducción, III)"[1]

Textos de Descartes



1. Examiné después atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase, pero que no podía fingir por ello que yo no fuese, sino al contrario, por lo mismo que pensaba en dudar de la verdad de las otras cosas, se seguía muy cierta y evidentemente que yo era, mientras que, con sólo dejar de pensar, aunque todo lo demás que había imaginado fuese verdad, no tenía ya razón alguna para creer que yo era, conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma, por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es (*Discurso del método*, IV).

2. Por lo tanto, como sé de cierto que existo, y, sin

[1] J. Marías, El tema del hombre, Madrid, Espasa Calpe, 1996, p. 253.

embargo, no advierto que convenga necesariamente a mi naturaleza o esencia otra cosa que ser cosa pensante, concluyo rectamente que mi esencia consiste sólo en ser una cosa que piensa, o una substancia cuya esencia o naturaleza toda consiste sólo en pensar. Y aunque acaso (o mejor, con toda seguridad, como diré en seguida) tengo un cuerpo al que estoy estrechamente unido, con todo, puesto que, por una parte, tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en cuanto que yo soy sólo una cosa que piensa y no extensa, y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, en cuanto que él es sólo una cosa extensa y no pensante, es cierto entonces que ese yo (es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy), es enteramente distinto de mi cuerpo, y que puede existir sin él (*Meditaciones metafísicas*, VI).

3. Art. 34. Cómo obran una contra el otro el alma y el cuerpo.

Concebimos, pues, que el alma tiene su sede principal en la pequeña glándula que está en medio del cerebro, de donde irradia a todo el resto del cuerpo por medio de los espíritus de los nervios y hasta de la sangre, que, participando de las impresiones de los espíritus, las puede llevar por las arterias a todos los miembros; y recordando lo dicho antes sobre la máquina de nuestro cuerpo, es decir, que los hililllos de nuestros nervios están de tal modo distribuidos en todas sus partes que, en los diversos movimientos que en ellos provocan los objetos sensibles, abren diversamente los poros del cerebro, y esto hace que los espíritus animales contenidos en esas cavidades entren diversamente en los músculos, mediante lo cual pueden mover los miembros de todas las diferentes maneras como estos pueden ser movidos, y también que todas las demás causas que pueden de diversas maneras mover los espíritus bastan para conducirlos a diversos músculos, añadamos aquí que la pequeña glándula que es la sede principal del alma está de tal modo suspendida entre las cavidades que contienen estos espíritus que puede ser movida por ellos de tantas maneras diferentes como diferencias sensibles hay en los objetos; pero que puede también ser diversamente movida por el alma, la cual es de tal naturaleza que recibe tantas diferentes

percepciones como diversos movimientos se producen en esta glándula; y recíprocamente, la máquina del cuerpo está constituida de tal modo que, por el simple hecho de que esta glándula es diversamente movida por el alma o por cualquier otra causa que pueda serlo, impulsa los espíritus que la rodean hacia los poros del cerebro, que los conducen por los nervios a los músculos, mediante lo cual les hace mover los miembros (*Tratado de las pasiones del alma* 1, 34).

4. Y nada tiene de extraño que Dios, al crearme, haya puesto en mí esa idea para que sea como el sello del artífice, impreso en su obra; y tampoco es necesario que ese sello sea algo distinto que la obra misma. Sino que, por sólo haberme creado, es de creer que Dios me ha producido, en cierto modo, a su imagen y semejanza, y que yo concibo esta semejanza (en la cual se halla contenida la idea de Dios) mediante la misma facultad por la que me percibo a mí mismo; es decir, que cuando reflexiono sobre mí mismo, no sólo conozco que soy una cosa imperfecta, incompleta y dependiente de otro, que tiende y aspira sin cesar a algo mejor y mayor de lo que soy, sino que también conozco, al mismo tiempo, que aquel de quien dependo posee todas esas cosas grandes a las que aspiro, y cuyas ideas encuentro en mí; y las posee no de manera indefinida y sólo en potencia, sino de un modo efectivo, actual e infinito, y por eso es Dios. Y toda la fuerza del argumento que he empleado para probar la existencia de Dios consiste en que reconozco que sería imposible que mi naturaleza fuera tal cual es, o sea, que yo tuviese la idea de Dios, si Dios no existiera realmente: ese mismo Dios, digo, cuya idea está en mí, es decir, que posee todas esas altas perfecciones, de las que nuestro espíritu puede alcanzar alguna noción, aunque no las comprenda por entero, y que no tiene ningún defecto ni nada que sea señal de imperfección. Por lo que es evidente que no puede ser engañador, puesto que la luz natural nos enseña que el engaño depende de algún defecto. Pero antes de examinar esto con más cuidado, y de pasar a la consideración de las demás verdades que pueden colegirse de ello, me parece oportuno detenerme algún tiempo a contemplar este Dios perfectísimo, apreciar debidamente sus maravillosos atributos,

considerar, admirar y adorar la incomparable belleza de esta inmensa luz, en la medida, al menos, que me lo permita la fuerza de mi espíritu. Pues, enseñándonos la fe que la suprema felicidad de la vida no consiste sino en esa contemplación de la majestad divina, experimentamos ya que una meditación como la presente, aunque incomparablemente menos perfecta, nos hace gozar del mayor contento que es posible en esta vida (*Meditaciones metafísicas*, III).

Textos de Kant



1. Yo, como pensante, soy un objeto del sentido interior y me llamo alma. Aquello que es un objeto de los sentidos externos, llámase cuerpo.

Por ende la expresión "yo", como ser pensante, significa ya el objeto de la psicología, la cual puede llamarse doctrina racional del alma, si no aspiro a saber acerca del alma nada más que lo que pueda inferirse, independientemente de toda experiencia (que me determina más de cerca e in concreto) de ese concepto yo, en cuanto se presenta en todo pensamiento.

La doctrina racional del alma es empero realmente una empresa de esa clase. Pues si el más mínimo elemento empírico de mi pensamiento, si alguna percepción particular de mi estado interior se mezclase entre los fundamentos de

conocimiento, que tiene esa ciencia, ya no sería doctrina racional, sino empírica del alma. Tenemos pues ante nosotros una supuesta ciencia, que se ha construido sobre la única proposición: "yo pienso" y cuyo fundamento - o cuya falta de fundamento- podemos investigar aquí muy a propósito y de acuerdo con la naturaleza de una filosofía transcendental. No hay que detenerse ante la dificultad que dice que en esa proposición (que expresa la percepción de uno mismo) tengo una experiencia interna y que, por tanto, la doctrina racional del alma, edificada sobre ella, no es nunca pura, sino fundada en parte sobre un principio empírico.

Pues esa percepción interior no es nada más que la mera apercepción: "Yo pienso", que es la que hace posibles todos los conceptos transcendentales, que dicen: "Yo pienso la substancia, la causa, etc..." Pues la experiencia interna en general y su posibilidad, o la percepción en general y su relación con otra percepción, sin que sea dada empíricamente ninguna particular distinción y determinación de las mismas, no puede considerarse como conocimiento empírico, sino que debe considerarse como conocimiento de lo empírico en general, y pertenece a la investigación de la posibilidad de toda experiencia, la cual en todo caso es transcendental. El más mínimo objeto de percepción (como v. g. sólo placer o dolor) que viniera a añadirse a la representación en general de la consciencia de uno mismo, transformarla de seguida la psicología racional en empírica.

"Yo pienso", es pues el único texto de la psicología racional. De él debe ésta desenvolver todo su saber. Se ve fácilmente que ese pensamiento, si ha de ser referido a un objeto (a mí mismo) no puede contener otra cosa que predicados transcendentales de ese objeto, porque el más mínimo predicado empírico macularía la pureza racional y la independencia de la ciencia respecto de toda experiencia.

Aquí empero tendremos que seguir meramente el hilo conductor de las categorías; sólo que como aquí es primeramente dada, una cosa - yo, como ser pensante - no alteraremos sin duda el orden anterior de las categorías, tal como fue representado en su tabla, pero sin embargo comenzaremos aquí por la categoría de la substancia, por

donde una cosa en sí misma es representada, y seguiremos la serie hacia atrás. La tópica de la doctrina racional del alma, de donde debe deducirse todo lo demás que ésta pueda contener, es por tanto la siguiente:

1. El alma es substancia.
2. Es, según su cualidad, simple.
3. Es, según los diferentes tiempos en que existe, numéricamente idéntica, es decir, es unidad (no pluralidad).
4. En relación está con los posibles objetos en el espacio.

De estos elementos nacen todos los conceptos de la doctrina pura del alma, por simple composición, sin conocer en lo más mínimo otro principio. Esta substancia, meramente como objeto del sentido interior, da el concepto de la inmaterialidad; como substancia simple da el de la incorruptibilidad; la identidad de la misma como substancia intelectual da la personalidad, estas tres cosas juntas hacen la espiritualidad; la relación con los objetos en el espacio da el comercio con cuerpos; por tanto, represéntase la substancia pensante como el principio de la vida en la materia, es decir, como alma (anima) y como el fundamento de la animalidad, ésta está limitada por la espiritualidad: inmortalidad.

A esto empero se refieren cuatro paralogismos de una doctrina transcendental del alma, que es falsamente tenida por una ciencia de la razón pura acerca de la naturaleza de nuestro ser pensante. Como fundamento de esa ciencia no podemos empero poner nada más que la representación "YO", representación simple y enteramente vacía por sí misma de contenido y de la cual ni siquiera puede decirse que es un concepto, sino una mera conciencia, que acompaña a todos los conceptos. Por ese YO, o ÉL, o ELLO (la cosa) que piensa, nada es representado, sino un sujeto transcendental de los pensamientos = x, el cual sólo es conocido por los pensamientos que son sus predicados y del cual separadamente nunca podemos tener el más mínimo concepto; damos sin cesar vueltas alrededor suyo, puesto que para juzgar algo acerca de él tenemos siempre que usar ya de su representación; ésta es una incomodidad, que es inseparable de él, porque la conciencia en sí no es tanto una representación distintiva de un objeto particular, como una forma de la representación en

general, en cuanto ésta debe llamarse conocimiento; pues de ella sólo puedo decir que por ella pienso algo. (*Crítica de la razón pura*, Dialéctica Trascendental, lib. II, cap. I)

2. En el proceder de la psicología racional hay un paralogismo[2], que puede exponerse en el siguiente raciocinio: Lo que no puede ser pensado más que como sujeto, no existe tampoco más que como sujeto y es, por tanto, substancia.

Es así que un ser pensante, considerado sólo como tal, no puede ser pensado más que como sujeto.

Luego no existe más que como tal sujeto, es decir, como substancia.

En la mayor se habla de un ser que puede ser pensado en general, en toda relación y, consiguientemente, también tal como en la intuición puede ser dado. En la menor, empero, se habla de ese mismo ser, en cuanto se considera a sí mismo como sujeto, sólo en relación al pensamiento y a la unidad de la conciencia, pero no al mismo tiempo en relación a la intuición, por la cual es dado como objeto al pensamiento. Por lo tanto, la conclusión es deducida per *sophisma figurae dictionis*, es decir, mediante un falso raciocinio. (*Ibid.*)

3. La inmortalidad del alma como postulado de la razón práctica pura. La obtención del bien supremo en el mundo es el objeto necesario de una voluntad determinable por la ley moral. Pero en ésta, la completa conformidad de las intenciones con la ley moral, es la condición suprema del bien supremo. Por consiguiente, tiene que ser tan posible como su objeto porque está contenida en el mismo imperativo que nos obliga a promoverlo. Pero la completa adecuación de la voluntad a la ley moral es la santidad, perfección que no puede alcanzar ningún ente racional del mundo sensible en ningún momento de su existencia. Mas como, no obstante, se exige como necesaria prácticamente, sólo puede hallarse en un progreso proseguido hasta el infinito hacia esa perfecta conformidad, y, según principios de la razón práctica pura, es necesario suponer tal progreso práctico como objeto real de nuestra voluntad.

[2] Argumento o razonamiento inválido.

Pero este progreso infinito sólo es posible suponiendo una existencia que perdure hasta el infinito y una personalidad del mismo ente racional (lo que se denomina inmortalidad del alma). Por lo tanto, prácticamente el bien supremo sólo es posible suponiendo la inmortalidad del alma, la cual, en consecuencia, como inseparablemente unida a la ley moral, es un postulado de la razón práctica pura (entendiendo yo por tal una proposición teórica, aunque como tal no demostrable, si depende inseparablemente de una ley práctica que vale absolutamente a priori).

La proposición de la destinación moral de nuestra naturaleza, de poder llegar solamente en un progreso proseguido hasta el infinito a la conformidad total con la ley moral, es de la máxima utilidad, no sólo con vistas al complemento presente de la incapacidad de la razón especulativa, sino también respecto de la religión. A falta de tal proposición, o bien la ley moral pierde totalmente su santidad, sutilizándola indulgentemente para adaptarla a nuestra comodidad, o se extiende la vocación y al mismo tiempo la expectación orientándola a una destinación inalcanzable, a saber, a una esperada adquisición completa de la santidad de la voluntad, y nos perdemos entonces en exaltados sueños teosóficos, totalmente contradictorios al conocimiento de nosotros mismos, y de uno u otro modo lo único que se logra es impedir el incesante esfuerzo por la observancia rigurosa y total de un imperativo de la razón severo, intransigente y, no obstante, no ideal sino verdadero. Para un ente racional, pero finito, sólo es posible un progreso hasta el infinito, desde los grados inferiores hasta los superiores de la perfección moral. El Infinito, para quien nada es la condición temporal, ve en esta serie infinita para nosotros la totalidad de la conformidad con la ley moral, y la santidad que su imperativo exige inexorablemente, para estar de acuerdo con su justicia en la participación que él determina para cada cual en el bien supremo, puede encontrarse totalmente en una única intuición intelectual de la existencia de los entes racionales. Lo deparado a la criatura únicamente respecto de la esperanza en esta participación, sería la conciencia de su probada intención para esperar, por su actual progreso de lo peor a lo moralmente

mejor y por el propósito inmutable, de esta suerte dado a conocer a él, de llegar a una ulterior continuación ininterrumpida de ese progreso por más lejos que alcance su existencia, y aún más allá de esta vida, y así, sin llegar nunca en este mundo ni en ningún momento previsible de su existencia futura, sino solamente en la infinidad (abarcable en una mirada solamente para Dios) de su perduración, a ser totalmente adecuada a su voluntad (sin indulgencia ni remisión, que no se compadece con la justicia). (*Crítica de la razón práctica*, parte I, libro II, cap. IV).

4. El morir no puede experimentarlo ningún ser humano en sí mismo (pues para hacer una experiencia es necesaria la vida), sino sólo percibirlo en los demás. Si es doloroso, no puede juzgarse por el estertor o las convulsiones del moribundo; más bien parece ser esto una mera reacción mecánica de la fuerza vital y acaso una dulce sensación de paulatino librarse de todo dolor. —El temor a la muerte, natural a todos los hombres, incluso a los más desgraciados o al más sabio, no es, pues, un pavor de morir, sino, como dice Montaigne justamente, de la idea de estar muerto, que el candidato a la muerte cree tendrá aún después de ella, figurándose el cadáver, a pesar de que éste ya no es él, como él mismo metido en el tenebroso sepulcro o en cualquier otro sitio análogo. —Esta ilusión es irreprimible, pues radica en la naturaleza del pensar, que es un hablar a sí mismo y de sí mismo. El pensamiento: no soy, no puede existir; pues si no soy, tampoco puedo ser consciente de que no soy. Puedo, ciertamente, decir que no estoy sano y pensar otros predicados semejantes negándolos de mí mismo (como sucede en todos los verba); pero hablando en primera persona, negar el sujeto mismo, con lo que éste se aniquila a sí mismo, es una contradicción (*Antropología en sentido pragmático*, parte I, libro I, § 27).

III. DESAFÍOS A LA VISIÓN TRADICIONAL

A. El desafío empirista (David Hume)

Casi un siglo después de Descartes, pero esta vez en Escocia, sobresale la figura de David Hume (1711-1776). Hume sí era un escéptico: negaba la existencia de la sustancia, del yo, y de la causalidad. Para él, solo existían las impresiones de los sentidos. Todo lo demás, son hábitos de la mente. Así, tendemos a pensar que una pelota de béisbol romperá una ventana si se lanza con suficiente fuerza porque otras veces, en el pasado, hemos visto que eso sucede. Pero ¿quién nos garantiza que eso volverá a suceder? De manera análoga: ¿quién soy yo, sino una colección de impresiones que se suceden en el tiempo? O la sustancia: la palabra sustancia viene del latín sub-stare, lo que está abajo, lo que subyace a los accidentes (los colores, la temperatura, el tamaño…), pero —se pregunta Hume— ¿ha visto alguien la sustancia? Lo único que vemos son las cualidades de las cosas (lo que los antiguos llamaban sus accidentes). Con su escepticismo radical[1], Hume plantea un reto formidable a los filósofos y científicos de su tiempo: les hace dudar de la validez del conocimiento científico. En efecto, una característica esencial de la ciencia, podemos decir, es su carácter predictivo: las leyes de la naturaleza se cumplen sin excepción (salvo en los milagros, que

[1] No debemos pensar, por esto, que Hume era una persona pesimista; todo lo contrario, era muy alegre y sociable, según afirman sus biógrafos.

precisamente por eso se llaman milagros: algo admirable, porque no debería suceder). Pero si la causalidad es solo un *hábito de la mente*, como dice Hume, ¿qué garantías nos ofrece la ciencia? Pero este es un problema que veremos en otro libro de esta serie, dedicado a la teoría del conocimiento.

En psicología o filosofía del hombre, Hume sostenía —¡cómo no!— un materialismo radical; simplemente, no creía en la existencia del alma (en todo caso, sí creía en la mente, pero no en algo como lo que nosotros llamamos "alma" —algo que sobrevive a la muerte).

Textos de Hume



Sección VI

De la identidad personal.

Hay algunos filósofos que imaginan que somos conscientes íntimamente en todo momento de lo que llamamos nuestro Yo, que sentimos su existencia y su continuación en la existencia, y se hallan persuadidos, aun más que por la evidencia de una demostración, de su identidad y simplicidad perfecta. La sensación más intensa, la pasión más violenta, dicen, en lugar de distraernos de esta consideración la fijan más intensamente y nos hacen apreciar su influencia sobre el Yo por el dolor o el placer. Intentar una prueba ulterior de ello sería debilitar su evidencia, ya que ninguna prueba puede

derivarse de un hecho del cual somos tan íntimamente conscientes, y no existe nada de que podamos estar ciertos si dudamos de esto.

Desgraciadamente, todas estas afirmaciones positivas son contrarias a la experiencia que se presume en favor de ellas y no tenemos una idea del Yo de la manera que se ha explicado aquí. ¿Pues de qué impresión puede derivarse esta idea? Esta cuestión es imposible de responder sin una contradicción manifiesta y un absurdo manifiesto, y es, sin embargo, una cuestión que debe ser respondida si queremos tener una idea del Yo clara e inteligible. Debe ser alguna impresión la que da lugar a toda idea real. Ahora bien; el Yo o persona no es una impresión, sino lo que suponemos que tiene referencia a varias impresiones o ideas. Si una impresión da lugar a la idea del Yo, la impresión debe continuar siendo invariablemente la misma a través de todo el curso de nuestras vidas, ya que se supone que existe de esta manera. Pero no existe ninguna impresión constante e invariable. El dolor y el placer, la pena y la alegría, las pasiones y sensaciones se suceden las unas a las otras y no pueden existir jamás a un mismo tiempo. No podemos, pues, derivar la idea del Yo de una de estas impresiones, y, por consecuencia, no existe tal idea.

Pero ¿qué sucederá con todas nuestras percepciones particulares, partiendo de esta hipótesis? Todas son diferentes, distinguibles y separables entre sí y pueden ser consideradas separadamente, pueden existir separadamente y no necesitan de nada para fundamentar su existencia. ¿De qué manera, pues, pertenecerán al Yo y cómo se enlazarán con él? Por mi parte, cuando penetro más íntimamente en lo que llamo mi propia persona, tropiezo siempre con alguna percepción particular de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, pena o placer. No puedo jamás sorprenderme a mí mismo en algún momento sin percepción alguna, y jamás puedo observar más que percepciones. Cuando mis percepciones se suprimen por algún tiempo, como en el sueño profundo, no me doy cuenta de mí mismo y puede decirse verdaderamente que no existo. Y si mis percepciones fueran suprimidas por la muerte y no pudiese ni pensar, ni sentir, ni ver, ni amar, ni odiar, después de la disolución de mi cuerpo, me hallaría totalmente aniquilado y no

puedo concebir qué más se requiere para hacer de mí un no ser perfecto. Si alguno, basándose en una reflexión seria y sin prejuicio, piensa que tiene una noción diferente de su Yo, debo confesar que no puedo discutir más largo tiempo con él. Todo lo que puedo concederle es que tiene tanto derecho como yo y que somos esencialmente diferentes en este respecto. Puede, quizá, percibir algo simple y continuo que llame su Yo, aunque yo estoy cierto de que no existe un principio semejante en mí.

Dejando a un lado algunos metafísicos de este género, me atrevo a afirmar del resto de los hombres que no son más que un enlace o colección de diferentes percepciones que se suceden las unas a las otras con una rapidez inconcebible y que se hallan en un flujo y movimiento perpetuo. Nuestros ojos no pueden girar en sus órbitas sin variar nuestras percepciones. Nuestro pensamiento es aun más variable que nuestra vista, y todos nuestros demás sentidos y facultades contribuyen a este cambio y no existe ningún poder del alma que permanezca siempre el mismo ni aun en un solo momento. El espíritu es una especie de teatro donde varias percepciones aparecen sucesivamente, pasan, vuelven a pasar, se deslizan y se mezclan en una infinita variedad de posturas y situaciones. Propiamente hablando, no existe simplicidad en ellas en un momento ni identidad en diferentes, aunque podamos sentir la tendencia natural a imaginarnos esta simplicidad e identidad. La comparación del teatro no debe engañarnos. Sólo las percepciones sucesivas constituyen el espíritu y no poseemos la noción más remota del lugar donde estas escenas se representan o de los materiales de que están compuestas.

¿Qué nos produce, pues, una inclinación tan grande a atribuir una identidad a estas percepciones sucesivas y a suponer que nosotros poseemos una existencia invariable e ininterrumpida a través de todo el curso de nuestras vidas? Para responder a esta cuestión debemos distinguir entre identidad personal en cuanto se refiere a nuestro pensamiento o imaginación y en cuanto se refiere a nuestras pasiones o al interés que tenemos por nosotros mismos. Lo primero constituye nuestro asunto presente, y para explicarlo de un modo perfecto debemos entrar profundamente en la materia y dar razón de la identidad que atribuimos a las plantas y

animales, existiendo una gran analogía entre ella y la identidad de nuestro Yo o persona.

Tenemos una idea distinta de un objeto que permanece invariable e ininterrumpido a través de las supuestas variaciones del tiempo, y a esta idea la llamamos la de identidad. Tenemos también una idea distinta de varios objetos diferentes existiendo en sucesión y enlazados entre sí por una íntima relación, y esto para una consideración exacta proporciona una noción de diversidad tan perfecta como si no existiese ninguna clase de relación entre los objetos. Sin embargo, aunque estas dos ideas de identidad y de una sucesión de objetos relacionados sean en sí mismas perfectamente distintas y hasta contrarias, es cierto que en nuestra manera de pensar corriente se confunden generalmente entre sí. La actividad de la imaginación por la que consideramos el objeto ininterrumpido e invariable y aquella por la que reflexionamos sobre la sucesión de objetos relacionados son casi las mismas para el sentimiento y no se requiere mucho más esfuerzo de pensamiento en el último caso que en el primero. La relación facilita la transición del espíritu de un objeto al otro y hace su paso tan suave como si contemplase un objeto continuo. Esta semejanza es la causa de la confusión y error que nos hace substituir la noción de identidad a la de objetos relacionados. Aunque en un instante dado podamos considerar la sucesión relacionada como variable o interrumpida, nos hallamos seguros en un momento próximo de atribuirle una identidad perfecta y de estimarla como invariable e ininterrumpida. Nuestra propensión hacia este error es tan grande, debido a la semejanza antes mencionada, que caemos en él antes de darnos cuenta, y aunque lo corregimos incesantemente por la reflexión y volvemos a una manera más exacta de pensar, no pode-mos mantener firme largo tiempo nuestra filosofía o apartar esta predisposición de la imaginación. Nuestro último recurso es ceder ante ella y afirmar atrevidamente que estos objetos diferentes y relacionados son en efecto lo mismo, aunque interrumpidos y variables. Para justificarnos de este absurdo, fingimos frecuentemente algún nuevo principio ininteligible que enlaza estos objetos entre sí y evita su interrupción y

variación. Así, fingimos la existencia continua de las percepciones de nuestros sentidos para evitar la interrupción y recurrimos a la noción de un alma, yo y substancia, para desfigurar la variación. Sin embargo, podemos observar aún que, cuando no hacemos surgir esta ficción, nuestra propensión a confundir la identidad con la relación es tan grande que tendemos a imaginar algo desconocido y misterioso(45), que enlaza las partes, además de la relación, y creo que esto es lo que sucede con respecto de la identidad que atribuimos a las plantas y los vegetales. Aun cuando esto no tiene lugar, sentimos aún una propensión a confundir estas ideas, aunque no somos capaces de satisfacernos plenamente en este particular ni hallemos algo invariable e ininterrumpido que justifica nuestra noción de identidad.

Así, la controversia referente a la identidad no es meramente una disputa de palabras. Pues cuando atribuimos identidad, en un sentido impropio, a los objetos variables o interrumpidos, nuestro error no se limita a la expresión, sino que va comúnmente acompañado con algo invariable e ininterrumpido o de algo misterioso e inexplicable, o al menos de una tendencia a tales ficciones. Lo que bastará para probar estas hipótesis de modo que satisfaga a todo amable investigador será mostrar, partiendo de la experiencia diaria y observación, que los objetos que son variables o interrumpidos, y sin embargo se suponen uno mismo continuo, son tan sólo aquellos que poseen una sucesión de partes enlazadas entre sí por semejanza, contigüidad o causalidad. Pues como una sucesión tal responde evidentemente a nuestra noción de diversidad, sólo por error podemos atribuirle una identidad, y como la relación de las partes que nos lleva a este error no es más que una propiedad que produce una asociación de ideas y una fácil transición de la imaginación de una a la otra, puede tan sólo surgir este error por la semejanza que este acto del espíritu posee con aquel por el que contemplamos un objeto continuo. Nuestro asunto capital, pues, debe ser probar que todos los objetos a los que atribuimos identidad, sin que éstos sean invariables e ininterrumpidos, son aquellos que están formados de una sucesión de objetos relacionados.

Para esto supongo una masa de materia cuyas partes son

contiguas y están enlazadas y que se halla situada ante nosotros; es claro que debemos atribuir a esta masa una identidad perfecta coa tal de que sus partes continúen ininterrumpidas e invariablemente las mismas cualquiera que sea el movimiento o cambio de lugar que podamos observar en algunas de sus partes. Pero suponiendo que alguna parte pequeña o insignificante se añade o se resta de la masa, aunque esto destruye en absoluto la identidad del todo, rigurosamente hablando, rara vez pensamos de un modo tan exacto y no experimentamos escrúpulo alguno para declarar que la masa de la materia es la misma cuando hallamos una alteración tan pequeña. El paso del pensamiento de un objeto antes del cambio al objeto después de él es tan suave y fácil que apenas percibimos la transición y nos inclinamos a imaginar que no es más que una consideración continua del mismo objeto.

Existe una circunstancia muy notable que acompaña a este experimento, a saber: que aunque el cambio de una parte considerable de una masa de materia destruye la identidad del todo, sin embargo, debemos medir el tamaño de la parte no absoluta mente, sino en su relación con el todo. La adición o disminución de una montaña no bastará para producir una diversidad en un planeta, aunque el cambio de algunas pulgadas sea capaz de destruir la identidad de algunos cuerpos. Será imposible explicar esto más que reflexionando acerca de que los objetos actúan en el espíritu y rompen o interrumpen la continuidad de sus acciones, no según su tamaño real, sino según su relación con cada uno de los otros, y, por consiguiente, ya que esta interrupción hace que un objeto cese de aparecer el mismo, debe ser el progreso ininterrumpido del pensamiento el que constituye la identidad imperfecta.

Esto puede confirmarse por otro fenómeno. Un cambio en una parte considerable de un cuerpo destruye su identidad; pero es notable que cuando el cambio se produce gradual e insensiblemente somos menos capaces de atribuirle el mismo efecto. La razón no puede ser claramente otra sino que el espíritu, al seguir los cambios sucesivos del cuerpo, experimenta fácil el paso de la consideración de su condición en un momento a la consideración de ella en otro y no percibe en ningún tiempo particular una interrupción en sus acciones.

Partiendo de esta percepción continua atribuye una existencia continua e identidad al objeto.

Cualquiera que sea la precaución de que podamos hacer uso al introducir los cambios gradualmente y al hacerlos proporcionados al todo, es cierto que, cuando, por último, observamos que los cambios han llegado a ser muy considerables, experimentamos escrúpulos para atribuir una identidad a tales objetos diferentes. Existe, sin embargo, otro artificio por el que podemos inducir a la imaginación a dar un paso más lejos, y es el producir una referencia de las partes entre sí y una combinación para un fin o propósito común. Un barco del que se han cambiado partes importantes por frecuentes reparaciones se considera como el mismo, y la diferencia de los materiales no nos impide atribuirle una identidad. El fin común para que todas las partes sirven es el mismo en todas sus variaciones y nos proporciona una fácil transición de la imaginación de una situación del cuerpo a otra.

Sin embargo, aun es más notable esto cuando añadimos una simpatía de las partes a su fin común y suponemos que mantienen entre sí la relación recíproca de causa y efecto en todas sus acciones y operaciones. Este es el caso de todos los animales y vegetales, en los que no sólo las varias partes se refieren a algún propósito general, sino que dependen también mutuamente entre sí y se hallan en conexión entre ellas. Es el efecto de una tan fuerte relación que, aunque cada uno debe conceder que en pocos años los vegetales y los animales han sufrido un cambio total, les atribuimos identidad, aunque su forma, tamaño y substancia se hallan totalmente alterados. Una encina que crece desde una planta pequeña a un árbol grande es la misma encina, aunque no existe ni una partícula de materia o ninguna figura de sus partes que sean las mismas. Un niño llega a ser un hombre y es a veces grueso y a veces delgado, sin ningún cambio en su identidad.

Podemos también considerar los dos fenómenos siguientes, que son notables en su género: El primero es que, aunque somos capaces comúnmente de distinguir de un modo exacto entre identidad numérica e identidad específica, sin embargo, sucede a veces que las confundimos y que empleamos la una por la otra en nuestro pensamiento y razonamiento. Así, un

hombre que oye un ruido frecuentemente interrumpido y renovado dice que es el mismo ruido, aunque es evidente que los sonidos poseen tan sólo una identidad o semejanza específica y que no existe nada numéricamente idéntico más que la causa que los produce. De igual modo puede decirse, sin herir la propiedad del lenguaje, que una iglesia, que en un principio era de ladrillo, cayó en ruinas y que la parroquia reconstruyó la misma iglesia con piedra y según la arquitectura moderna. Aquí ni la forma ni los materiales son los mismos, ni hay nada común entre los dos objetos más que su relación con los habitantes de la parroquia, y, sin embargo, esto sólo basta para hacer que la llamemos la misma. Debemos observar que en estos casos el primer objeto se halla en cierto modo aniquilado antes de que el segundo exista, por lo que jamás se presentan en un mismo momento del tiempo con la idea de diferencia y multiplicidad, y por esta razón somos menos cuidadosos llamándolos lo mismo.

Segundo. Podemos notar que, aunque en una sucesión de objetos relacionados se requiere que el cambio de las partes no sea repentino ni total para mantener la identidad, sin embargo, cuando los objetos son en su naturaleza mudables e inconstantes admitimos una transición más repentina que la que sería compatible otras veces con esta relación. Así, como la naturaleza de un río consiste en el movimiento y cambio de partes, aunque en menos de veinticuatro horas se hallan éstas alteradas, no deja por ello aquél de continuar siendo el mismo durante muchas generaciones. Lo que es natural y esencial a algo es en cierto modo esperado, y lo esperado hace menos impresión y parece de menos importancia que lo que es inaudito y extraordinario. Un cambio considerable del primer género parece ser menor a la imaginación que un alteración insignificante del último, y como interrumpe menos la continuidad del pensar, tiene menor influencia para destruir la identidad.

Pasamos ahora a explicar la naturaleza de la identidad personal, que ha llegado a ser una cuestión tan importante en filosofía, especialmente en los últimos años, en Inglaterra, en donde todas las ciencias dificiles son estudiadas con un ardor y aplicación peculiares. Es evidente que aquí puede seguirse

empleando el mismo método de razonamiento que ha tenido tan buenos resultados para explicar la identidad de las plantas, animales, barcos, casas y todos los productos compuestos y mudables de la naturaleza o el arte. La identidad que atribuimos al espíritu humano es tan sólo ficticia y del mismo género que la que adscribimos a los cuerpos vegetales o animales. No puede, pues, tener un origen diferente, sino que debe proceder de una actividad análoga de la imaginación dirigida a objetos análogos.

Como temo que este argumento no convenza al lector, aunque a mi parecer es totalmente decisivo, debe tener en cuenta el razonamiento que seguirá, que es aun más firme y más inmediato. Es evidente que la identidad que atribuimos al espíritu humano, por muy perfecta que la imaginemos, no es capaz de convertir en una las múltiples percepciones y hacerles perder sus características de distinción y diferencia que les son esenciales. Es cierto aún que cada percepción que entra en la composición del espíritu es una existencia distinta y diferente, distinguible y separable de cada una de las otras percepciones, ya sean simultáneas, ya sucesivas. Pero como, a pesar de esta distinción y separabilidad, suponemos que la serie total de las percepciones se halla unida por la identidad, surge la cuestión de si esta relación de identidad es algo que realmente enlaza entre sí nuestras varias percepciones o algo que solamente asocia sus ideas er la imaginación, esto es, con otras palabras, si al referirnos a la identidad de una persona observamos algún lazo entre sus percepciones o solo experimentamos un enlace entre las ideas que nos formamos de ellas. Podemos decidir fácilmente esta cuestión si recordamos lo que ha sido probado extensamente, a saber: que el entendimiento jamás aprecia una conexión real entre los objetos, y que aun el enlace de causa y efecto, si se examina con rigor, se resuelve en una asociación habitual de ideas. De aquí se sigue evidentemente que la identidad no es nada que realmente pertenezca a estas percepciones diferentes y las una entre sí, sino tan sólo meramente una cualidad que les atribuimos a causa de la unión de sus ideas en la imaginación cuando reflexionamos sobre ellas. Ahora bien; las únicas cualidades que pueden dar a las ideas una unión en la imaginación son las tres relaciones antes

mencionadas. Estas son los principios unificadores del mundo ideal, y sin ellas cada objeto distinto es separable por el espíritu y puede considerarse separadamente y no parece tener más relación con otro objeto que si se hallase separado de él por la más grande diferencia y lejanía. Por consiguiente, de algunas de estas tres relaciones, de semejanza, continuidad y causalidad, depende la identidad, y como la verdadera esencia de estas relaciones consiste en producir una fácil transición de ideas, se sigue que nuestra noción de la identidad personal procede totalmente del progreso suave y no interrumpido del pensamiento a lo largo de la serie de las ideas enlazadas, según los principios antes expuestos.

La única cuestión, pues, que nos queda es por qué relaciones se produce el progreso continuo de nuestro pensamiento cuando consideramos la existencia sucesiva de un espíritu o persona pensante. Es evidente que aquí debemos limitamos a la semejanza y causalidad y debemos dejar a un lado la continuidad, que sólo tiene una influencia pequeña o no tiene ninguna en el caso presente.

Comenzando con la semejanza, supongamos que podemos ver tan claramente el espíritu de otro y observar la sucesión de percepciones que constituye su alma o principio pensante, y supongamos que esta otra persona conserva siempre la memoria de una parte considerable de sus percepciones pasadas; es evidente que nada puede contribuir más a conceder una relación a esta sucesión a pesar de todas sus variaciones. Pues ¿qué es la memoria más que la facultad por la cual hacemos surgir las imágenes de las percepciones pasadas? Y como una imagen necesariamente se asemeja a su objeto, ¿no debe la colocación frecuente de estas percepciones semejantes en la serie del pensar hacer pasar la imaginación más fácilmente de un término a otro y hacer que el todo parezca la continuidad de un mismo objeto? En este respecto, pues, la memoria no sólo descubre la identidad, sino que contribuye a su producción, creando la relación de semejanza entre las percepciones. El caso es análogo cuando nos consideramos a nosotros mismos que cuando lo hacemos con los otros.

En cuanto a la causalidad, podemos observar que la verdadera idea del espíritu humano es considerarlo como un

sistema de diferentes percepciones o diferentes existencias que se hallan enlazadas entre sí por la relación de causa y efecto y se producen, destruyen, influyen y modifican mutuamente. Nuestras impresiones dan lugar a las ideas correspondientes, y estas ideas, a su vez, producen otras impresiones. Un pensamiento persigue a otro y trae tras de sí un tercero, por el cual es expulsado a su vez. En este respecto, a nada puedo comparar el alma mejor que a una República o Estado en que los diferentes miembros se hallen unidos por los lazos recíprocos del gobierno y subordinación y den la vida a otras personas que propagan la misma República, a pesar de los cambios incesantes de sus partes, y como la misma República no sólo puede cambiar sus miembros, sino también sus leyes y constituciones, la misma persona puede del mismo modo variar su carácter y disposición, lo mismo que sus impresiones e ideas, sin perder su identidad. Cualesquiera que sean los cambios que sufre, sus partes diversas siguen enlazadas aun por la relación de causalidad. Desde este punto de vista, nuestra identidad con respecto a las pasiones viene a corroborar la identidad con respecto a la imaginación, haciendo que nuestras percepciones distantes se influyan entre sí y dándonos un interés actual por nuestros dolores y placeres pasados o futuros.

Como la memoria por sí sola nos hace conocer la continuidad y extensión de esta sucesión de percepciones, debe ser considerada, por esta razón capitalmente, como la fuente de la identidad personal. Si no tuviésemos memoria, jamás podríamos te ner una noción de la causalidad, ni, por consecuencia, de la cadena de causas y efectos que constituyen nuestro yo o persona. Sin embargo, habiendo adquirido esta noción de causalidad por la memoria, podemos extender la misma cadena de causas y, por consiguiente, la identidad de nuestras personas más allá de nuestra memoria, y podemos comprender tiempos, circunstancias y acciones que hemos olvidado enteramente, pero que suponemos en general que han existido. Pues ¡de qué pocas de nuestras acciones tenemos memoria! ¿Quién puede decirme, por ejemplo, cuáles fueron sus pensamientos y acciones el primero de enero de 1715, el 11 de marzo de 1719 y el 13 de agosto de 1733? ¿O se afirmará

que, porque se han olvidado totalmente los incidentes de estos días, el Yo actual no es la misma persona que el Yo de aquel tiempo y por medio de esto se echarán abajo las nociones más firmes de la identidad personal? Desde este punto de vista, pues, la memoria no tanto produce como descubre la identidad personal, mostrándonos la relación de causas y efectos entre nuestras diferentes percepciones. Incumbirá a los que afirman que la memoria produce enteramente nuestra identidad personal dar una razón de por qué nuestra identidad personal se extiende más allá de nuestra memoria.

Esta doctrina, en su conjunto, nos lleva a una conclusión que es de gran importancia en el asunto presente, a saber: que no es posible que todas las cuestiones refinadas y sutiles relativas a la identidad personal sean jamás resueltas y deben considerarse más bien como dificultades gramaticales que como dificultades filosóficas. La identidad depende de las relaciones de las ideas, y estas relaciones producen la identidad por medio de una transición fácil que ocasionan. Sin embargo, como las relaciones y la facilidad de la transición pueden disminuir por grados insensibles, no tenemos un criterio exacto que nos sirva para decidir cualquier discusión referente al momento en que se adquiere o pierde el derecho al nombre de identidad. Todas las discusiones referentes a la identidad de objetos relacionados son meramente verbales, excepto en tanto que las relaciones de las partes dan lugar a alguna ficción o principio de unión imaginario, como ya hemos observado.

Lo que he dicho con respecto al primer origen e incertidumbre de nuestra noción de identidad, en tanto que se aplica al espíritu humano, puede extenderse con una pequeña variación, o con ninguna, a la simplicidad. Un objeto cuyas diferentes partes coexistentes se hallan enlazadas entre sí por una relación íntima actúa sobre la imaginación del mismo modo que un objeto totalmente simple e indivisible y no requiere un esfuerzo más grande de pensamiento para su concepción. De la semejanza de la actividad proviene el atribuirle una simplicidad y el fingir un principio de unión como él sostén de esta simplicidad y el centro de todas las diferentes partes y cualidades del objeto.

Así, hemos terminado nuestro examen de los diferentes

sistemas de la filosofía, tanto del mundo intelectual como del moral, y en nuestro método mixto de razonamiento hemos sido llevados a varios tópicos que ilustrarán y confirmarán algunas partes del precedente discurso o prepararán nuestro camino para nuestras siguientes opiniones. Es ahora el momento de volver a examinar más estrictamente nuestro asunto y a proceder a una anatomía exacta de la naturaleza humana, habiendo explicado la naturaleza de nuestro juicio y entendimiento (*Tratado de la naturaleza humana*, libro I, parte IV, sección VI).

B. El desafío darwinista

Charles Darwin (1809-1892) propuso dos ideas básicas: que los animales y las plantas, *por casualidad*, algunas veces nacen con características que son ligeramente diferentes a las de sus padres, y que estas características pueden ser transmitidas a su propia descendencia. Sucede que las plantas o los animales que tengan las características que los hagan adaptarse mejor a su ambiente, sobrevivirán son mayor facilidad y, obviamente, tendrán una mayor descendencia. Así es como surgen (y desaparecen) las especies: sobreviven las que traen, por mutaciones accidentales, las características que les ayudan a sobrevivir, y se extinguen las que se quedan con las viejas características o que desarrollan otras que no son adecuada para las nuevas condiciones ambientales (producidas por fenómenos telúricos, generalmente). La segunda idea se deriva de la primera: puesto que los recursos son limitados, las especies deben competir entre sí para sobrevivir. Y ya se ha dicho que sobreviven los individuos que mejor se adaptan.

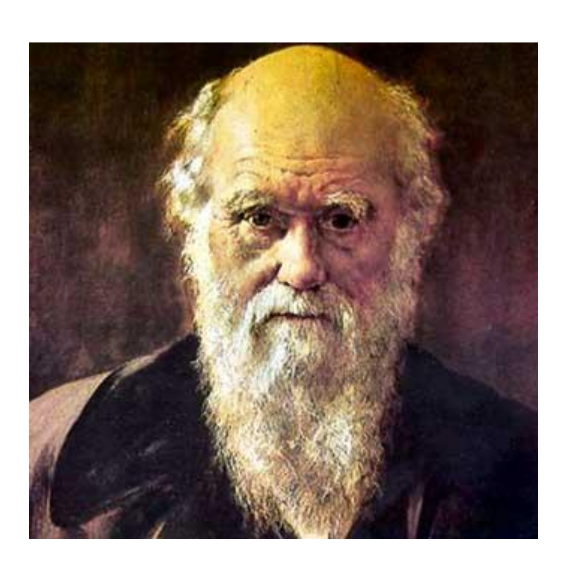
¿Qué implicaciones tienen estas ideas para la visión tradicional de la naturaleza humana? Al menos, dos:

1. La insistencia de Darwin en que las variaciones se producen en la naturaleza por casualidad, elimina la necesidad de suponer un propósito en la naturaleza. Las cosas no cambian necesariamente hacia lo mejor. Y, sobre todo, representa un desafío a la visión cristiana del hombre, que sostiene que la naturaleza ha sido creada para el hombre, y que este es la criatura más perfecta.

Aristóteles había dicho que cualquier cosa que adviene o que surge o se produce en la naturaleza tiene cuatro causas: la causa material (de lo que está hecha la cosa), la causa formal (su esencia o naturaleza), la causa eficiente (quien la hace o el motor detrás de su producción), y la causa final (el propósito con el cual se hace la cosa). Una primera consecuencia del darwinismo es que pone en duda la existencia de la causa final. Así como las variaciones que se producen en las plantas o en los animales son "accidentes" no previstos y no planeados, así también el hombre surgió por medio de una sucesión de variaciones no previstas, planeadas o pensadas por un ser superior.

2. La visión naturalista de Darwin elimina la necesidad de hablar del alma humana. Podemos hablar de ADN, de genes, de aminoácidos o de proteínas, pero en sentido estricto no hace falta hablar del alma. El hombre es, sencillamente, un animal que ha desarrollado ciertas variaciones que le permiten —por ahora— sobrevivir en este periodo de la historia del mundo.

Texto de Darwin



Al considerar el origen de las especies se concibe perfectamente que un naturalista, reflexionando sobre las afinidades mutuas de los seres orgánicos, sobre sus relaciones embriológicas, su distribución geográfica, sucesión geológica y

otros hechos semejantes, puede llegar a la conclusión de que las especies no han sido independientemente creadas, sino que han descendido, como las variedades, de otras especies. Sin embargo, esta conclusión, aunque estuviese bien fundada, no sería satisfactoria hasta tanto que pudiese demostrarse cómo las innumerables especies que habitan el mundo se han modificado hasta adquirir esta perfección de estructuras y esta adaptación mutua que causa, con justicia, nuestra admiración. Los naturalistas continuamente aluden a condiciones externas, tales como clima, alimento, etc., como la sola causa posible de variación. En un sentido limitado, como veremos después, puede esto ser verdad; pero es absurdo atribuir a causas puramente externas la estructura, por ejemplo, del pájaro carpintero, con sus patas, cola, pico y lengua tan admirablemente adaptados para capturar insectos bajo la corteza de los árboles. En el caso del muérdago, que saca su alimento de ciertos árboles, que tiene semillas que necesitan ser transportadas por ciertas aves y que tiene flores con sexos separados que requieren absolutamente la mediación de ciertos insectos para llevar polen de una flor a otra, es igualmente absurdo explicar la estructura de este parásito y sus relaciones con varios seres orgánicos distintos, por efecto de las condiciones externas, de la costumbre o de la voluntad de la planta misma.

Es, por consiguiente, de la mayor importancia llegar a un juicio claro acerca de los medios de modificación y de adaptación mutua. Al principio de mis observaciones me pareció probable que un estudio cuidadoso de los animales domésticos y de las plantas cultivadas ofrecería las mayores probabilidades de resolver este obscuro problema. No he sido defraudado: en éste y en todos los otros casos dudosos he hallado invariablemente que nuestro conocimiento, aun imperfecto como es, de la variación en estado doméstico proporciona la guía mejor y más segura. Puedo aventurarme a manifestar mi convicción sobre el gran valor de estos estudios, aunque han sido muy comúnmente descuidados por los naturalistas.

Por estas consideraciones, dedicaré el primer capítulo de este resumen a la variación en estado doméstico. Veremos que

es, por lo menos, posible una gran modificación hereditaria, y, lo que es tanto o más importante, veremos cuán grande es el poder del hombre al acumular por su selección ligeras variaciones sucesivas. Pasaré luego a la variación de las especies en estado natural pero, desgraciadamente, me veré obligado a tratar este asunto con demasiada brevedad, pues sólo puede ser tratado adecuadamente dando largos catálogos de hechos. Nos será dado, sin embargo, discutir qué circunstancias son más favorables para la variación. En el capítulo siguiente se examinará la lucha por la existencia entre todos los seres orgánicos en todo el mundo, lo cual se sigue inevitablemente de la elevada razón geométrica de su aumento. Es ésta la doctrina de Malthus aplicada al conjunto de los reinos animal y vegetal. Como de cada especie nacen muchos más individuos de los que pueden sobrevivir, y como, en consecuencia, hay una lucha por la vida, que se repite frecuentemente, se sigue que todo ser, si varía, por débilmente que sea, de algún modo provechoso para él bajo las complejas y a veces variables condiciones de la vida, tendrá mayor probabilidad de sobrevivir y de ser así naturalmente seleccionado. Según el poderoso principio de la herencia, toda variedad seleccionada tenderá a propagar su nueva y modificada forma.

Esta cuestión fundamental de la selección natural será tratada con alguna extensión en el capítulo IV, y entonces veremos cómo la selección natural produce casi inevitablemente gran extinción de formas de vida menos perfeccionadas y conduce a lo que he llamado divergencia de caracteres. En el capítulo siguiente discutiré las complejas y poco conocidas leyes de la variación. En los cinco capítulos siguientes se presentarán las dificultades más aparentes y graves para aceptar la teoría; a saber: primero, las dificultades de las transiciones, o cómo un ser sencillo o un órgano sencillo puede transformarse y perfeccionarse, hasta convertirse en un ser sumamente desarrollado o en un órgano complicadamente construido; segundo, el tema del instinto o de las facultades mentales de los animales; tercero, la hibridación o la esterilidad de las especies y fecundidad de las variedades cuando se cruzan; y cuarto, la imperfección de la crónica geológica. En el capítulo siguiente consideraré la sucesión geológica de las series

en el tiempo; en los capítulos XII y XIII, su clasificación y afinidades mutuas, tanto de adultos como en estado embrionario. En el último capítulo daré un breve resumen de toda la obra, con algunas observaciones finales.

Nadie debe sentirse sorprendido por lo mucho que queda todavía inexplicado respecto al origen de las especies y variedades, si se hace el cargo debido de nuestra profunda ignorancia respecto a las relaciones mutuas de los muchos seres que viven a nuestro alrededor. ¿Quién puede explicar por qué una especie se extiende mucho y es numerosísima y por qué otra especie afín tiene una dispersión reducida y es rara? Sin embargo, estas relaciones son de suma importancia, pues determinan la prosperidad presente y, a mi parecer, la futura fortuna y variación de cada uno de los habitantes del mundo. Todavía sabemos menos de las relaciones mutuas de los innumerables habitantes de la tierra durante las diversas épocas geológicas pasadas de su historia. Aunque mucho permanece y permanecerá largo tiempo obscuro, no puedo, después del más reflexionado estudio y desapasionado juicio de que soy capaz, abrigar duda alguna de que la opinión que la mayor parte de los naturalistas mantuvieron hasta hace poco, y que yo mantuve anteriormente -o sea que cada especie ha sido creada independientemente-, es errónea. Estoy completamente convencido de que las especies no son inmutables y de que las que pertenecen a lo que se llama el mismo género son descendientes directos de alguna otra especie, generalmente extinguida, de la misma manera que las variedades reconocidas de una especie son los descendientes de ésta. Además, estoy convencido de que la selección natural ha sido el medio más importante, pero no el único, de modificación. (De la Introducción *a El Origen de las Especies*).

C. El desafío existencialista

El existencialismo sostiene que los seres humanos son lo que ellos decidan ser. Para Jean-Paul Sartre (1905-1980), los humanos están condenados a ser libres; no pueden responsabilizar a Dios —que no existe— o a la sociedad de sus acciones. La toma de consciencia de esta libertad radical causa en el hombre el sentimiento de angustia;

nadie más que nosotros mismos somos responsables de nuestra vida. Cuando alguien atribuye a algo externo la razón de ser de sus acciones o pensamientos, Sartre dice que actúa con "mala fe"; esto ocurre cuando pretendemos que no somos libres.

Esta visión presenta un profundo desafío a la visión de la naturaleza humana que consideramos al principio, pues si es correcta, no existe tal cosa como una naturaleza humana. (En efecto, una naturaleza tiene un propósito, un fin para el cual ha sido hecha.)

Texto de Sartre



> En efecto, todo está permitido si Dios no existe y, en consecuencia, el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse. No encuentra ante todo excusas. Si, en efecto, la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar la referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad. Si, por otra parte, Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta. Así, no tenemos ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, justificaciones o excusas. Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre

está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace. (…)

Para obtener una verdad cualquiera sobre mí, es necesario que pase por otro. El otro es indispensable a mi existencia tanto como el conocimiento que tengo de mí mismo. En estas condiciones, el descubrimiento de mi intimidad me descubre al mismo tiempo el otro, como una libertad colocada frente a mí, que no piensa y que no quiere sino por o contra mí. Así descubrimos en seguida un mundo que llamaremos la intersubjetividad, y en este mundo el hombre decide lo que es y lo que son los otros. (…)

Se podría objetar: pero ¿por qué no podría elegirse a sí mismo de mala fe? Respondo que no tengo que juzgarlo moralmente, pero defino su mala fe como un error. Así, no se puede escapar a un juicio de verdad. La mala fe es evidentemente una mentira, porque disimula la total libertad del compromiso. En el mismo plano, diré que hay también una mala fe si elijo declarar que ciertos valores existen antes que yo; estoy en contradicción conmigo mismo si, a la vez, los quiero y declaro que se me imponen. Si se me dice: ¿y si quiero ser de mala fe?, responderé: no hay ninguna razón para que no lo sea, pero yo declaro que usted lo es, y que la actitud de estricta coherencia es la actitud de buena fe. Y además puedo formular un juicio moral. Cuando declaro que la libertad a través de cada circunstancia concreta no puede tener otro fin que quererse a sí misma, si el hombre ha reconocido que establece valores, en el desamparo no puede querer sino una cosa, la libertad, como fundamento de todos los valores. Esto no significa que la quiera en abstracto. Quiere decir simplemente que los actos de los hombres de buena fe tienen como última significación la búsqueda de la libertad como tal. Un hombre que se adhiere a tal o cual sindicato comunista o revolucionario, persigue fines concretos; estos fines implican una voluntad abstracta de libertad; pero esta libertad se quiere en lo concreto. Queremos la libertad por la libertad y a través de cada circunstancia particular. Y al querer la libertad descubrimos que depende enteramente de la libertad de los otros, y que la libertad de los otros depende de la nuestra. Ciertamente la libertad, como

definición del hombre, no depende de los demás, pero en cuanto hay compromiso, estoy obligado a querer, al mismo tiempo que mi libertad, la libertad de los otros; no puedo tomar mi libertad como fin si no tomo igualmente la de los otros como fin. En consecuencia, cuando en el plano de la autenticidad total, he reconocido que el hombre es un ser en el cual la esencia está precedida por la existencia, que es un ser libre que no puede, en circunstancias diversas, sino querer su libertad, he reconocido al mismo tiempo que no puedo menos de querer la libertad de los otros. Así, en nombre de esta voluntad de libertad, implicada por la libertad misma, puedo formar juicios sobre los que tratan de ocultar la total gratuidad de su existencia, y su total libertad. A los que se oculten su libertad total por espíritu de seriedad o por excusas deterministas, los llamaré cobardes; a los que traten de mostrar que su existencia era necesaria, cuando es la contingencia misma de la aparición del hombre sobre la tierra, los llamaré inmundos. Pero cobardes o inmundos no pueden ser juzgados más que en el plano de la estricta autenticidad. Así, aunque el contenido de la moral sea variable, cierta forma de esta moral es universal. (de *El existencialismo es un humanismo*).

D. El desafío feminista

Muchas y muchos feministas alegan que la visión tradicional de la naturaleza humana es sexista, que discrimina a la mujer. Platón sostenía que el alma y la razón deberían dominar al cuerpo y sus deseos y emociones, mientras que Aristóteles pensaba que las mujeres son "hombres incompletos", pues no tienen una racionalidad completa. Y la visión de que las mujeres deben estar subordinadas a los hombres es claramente sostenida por san Agustín.

A lo largo de la historia, dicen las y los feministas, se ha privilegiado la manera masculina de hacer filosofía: una manera esencialmente racionalista, que desprecia los sentimientos y las emociones. Por eso, y solo por eso, no vemos a tantas mujeres destacar como filósofas: nuestra cultura es sexista y se considera que el pensamiento femenino —a menos que se asimile o se asemeje al de los hombres— es débil, poco lógico, irracional… En definitiva,

que las mujeres, en todo caso, escriben literatura, pero no filosofía.

Una posible consecuencia de esta crítica, es que se cambie la visión que en la cultura occidental se ha tenido sobre la razón. O bien, que se considere que existen otras formas de razonar, que no son necesariamente las que utiliza la ciencia y la filosofía tradicional.

Texto de Simone de Beauvoir



> En primer lugar, ¿qué es una mujer? «Tota mulier in utero: es una matriz», dice uno [TOTA MULIER EST IN UTERO: «Toda la mujer consiste en el útero». Para indicar que la mujer está condicionada por su constitución biológica.] Sin embargo, hablando de ciertas mujeres, los conocedores decretan: «No son mujeres», pese a que tengan útero como las otras. Todo el mundo está de acuerdo en reconocer que en la especie humana hay hembras; constituyen hoy, como antaño, la mitad, aproximadamente, de la Humanidad; y, sin embargo, se nos dice que «la feminidad está en peligro»; se nos exhorta: «Sed mujeres, seguid siendo mujeres, convertíos en mujeres.» Así, pues, todo ser humano hembra no es necesariamente una mujer; tiene que participar de esa realidad misteriosa y amenazada que es la feminidad. Esta feminidad ¿la secretan los

ovarios? ¿O está fijada en el fondo de un cielo platónico? ¿Basta el frou-frou de una falda para hacer que descienda a la Tierra? Aunque ciertas mujeres se esfuerzan celosamente por encarnarla, jamás se ha encontrado el modelo. Se la describe de buen grado en términos vagos y espejeantes que parecen tomados del vocabulario de los videntes. En tiempos de Santo Tomás, aparecía como una esencia tan firmemente definida como la virtud adormecedora de la adormidera. Pero el conceptualismo ha perdido terreno: las ciencias biológicas y sociales ya no creen en la existencia de entidades inmutablemente fijas que definirían caracteres determinados, tales como los de la mujer, el judío o el negro; consideran el carácter como una reacción secundaria ante una situación. Si ya no hay hoy feminidad, es que no la ha habido nunca. ¿Significa esto que la palabra «mujer» carece de todo contenido? Es lo que afirman enérgicamente los partidarios de la filosofía de las luces, del racionalismo, del nominalismo: las mujeres serían solamente entre los seres humanos aquellos a los que arbitrariamente se designa con la palabra «mujer»; las americanas en particular piensan que la mujer, como tal, ya no tiene lugar; si alguna, con ideas anticuadas, se tiene todavía por mujer, sus amigas le aconsejan que consulte con un psicoanalista, para que se libre de semejante obsesión. A propósito de una obra, por lo demás irritante, titulada Modern Woman: a lost sex, Dorothy Parker ha escrito: «No puedo ser justa con los libros que tratan de la mujer en tanto que tal... Pienso que todos nosotros, tanto hombres como mujeres, quienes quiera que seamos, debemos ser considerados como seres humanos.»

Pero el nominalismo es una doctrina un poco corta; y a los antifeministas les es muy fácil demostrar que las mujeres no son hombres. Desde luego, la mujer es, como el hombre, un ser humano; pero tal afirmación es abstracta; el hecho es que todo ser humano concreto está siempre singularmente situado. Rechazar las nociones de eterno femenino, de alma negra, de carácter judío, no es negar que haya hoy judíos, negros, mujeres; esa negación no representa para los interesados una liberación, sino una huida inauténtica. Está claro que ninguna mujer puede pretender sin mala fe situarse por encima de su

sexo. Una conocida escritora rehusó hace unos años permitir que su retrato apareciese en una serie de fotografías consagradas precisamente a las mujeres escritoras: quería que se la situase entre los hombres; mas, para obtener ese privilegio, tuvo que recurrir a la influencia de su marido. Las mujeres que afirman que son hombres, no reclaman por ello menos miramientos y homenajes masculinos. Me acuerdo también de aquella joven trotskista de pie en una tribuna, en medio de un mitin borrascoso, que se aprestaba a dar un puñetazo sobre el tablero, a pesar de su evidente fragilidad; ella negaba su debilidad femenina, pero lo hacía por amor a un militante del cual se quería igual. La actitud de desafío en que se crispan las americanas demuestra que están obsesionadas por el sentimiento de su feminidad.

Y en verdad basta pasearse con los ojos abiertos para comprobar que la Humanidad se divide en dos categorías de individuos cuyos vestidos, rostro, cuerpo, sonrisa, porte, intereses, ocupaciones son manifiestamente diferentes. Acaso tales diferencias sean superficiales; tal vez estén destinadas a desaparecer. Lo que sí es seguro es que, por el momento, existen con deslumbrante evidencia.

Si su función de hembra no basta para definir a la mujer, si rehusamos también explicarla por «el eterno femenino» y si, no obstante, admitimos que, aunque sea a título provisional, hay mujeres en la Tierra, tendremos que plantearnos la pregunta: ¿qué es una mujer?

El mismo enunciado del problema me sugiere inmediatamente una primera respuesta. Es significativo que yo lo plantee. A un hombre no se le ocurriría la idea de escribir un libro sobre la singular situación que ocupan los varones en la Humanidad. Si quiero definirme, estoy obligada antes de nada a declarar: «Soy una mujer»; esta verdad constituye el fondo del cual se extraerán todas las demás afirmaciones. Un hombre no comienza jamás por presentarse como individuo de un determinado sexo: que él sea hombre es algo que se da por supuesto. Es solo de una manera formal, en los registros de las alcaldías y en las declaraciones de identidad, donde las rúbricas de masculino y femenino aparecen como simétricas. La relación de los dos sexos no es la de dos electricidades, la de

dos polos: el hombre representa a la vez el positivo y el neutro, hasta el punto de que en francés se dice «los hombres» para designar a los seres humanos, habiéndose asimilado la acepción singular de la palabra «vir» a la acepción general de la palabra «homo». La mujer aparece como el negativo, ya que toda determinación le es imputada como limitación, sin reciprocidad. A veces, en el curso de discusiones abstractas, me ha irritado oír que los hombres me decían: «Usted piensa tal cosa porque es mujer.» Pero yo sabía que mi única defensa consistía en replicar: «Lo pienso así porque es verdad», eliminando de ese modo mi subjetividad. No era cosa de contestar: «Y usted piensa lo contrario porque es hombre», ya que se entiende que el hecho de ser hombre no es una singularidad; un hombre está en su derecho de serlo; es la mujer la que está en la sinrazón. Prácticamente, lo mismo que para los antiguos había una vertical absoluta con relación a la cual se definía la oblicua, así también hay un tipo humano absoluto que es el tipo masculino. La mujer tiene ovarios, un útero; he ahí condiciones singulares que la encierran en su subjetividad; se dice tranquilamente que piensa con sus glándulas. El hombre se olvida olímpicamente de que su anatomía comporta también hormonas, testículos. Considera su cuerpo como una relación directa y normal con el mundo que él cree aprehender en su objetividad, mientras considera el cuerpo de la mujer como apesadumbrado por todo cuanto lo especifica: un obstáculo, una cárcel. «La mujer es mujer en virtud de cierta falta de cualidades -decía Aristóteles-. Y debemos considerar el carácter de las mujeres como adoleciente de una imperfección natural.» Y, a continuación, Santo Tomás decreta que la mujer es un «hombre fallido», un ser «ocasional». Eso es lo que simboliza la historia del Génesis, donde Eva aparece como extraída, según frase de Bossuet, de un «hueso supernumerario» de Adán. La Humanidad es macho, y el hombre define a la mujer no en sí misma, sino con relación a él; no la considera como un ser autónomo. «La mujer, el ser relativo...», escribe Michelet. Y así lo afirma Benda en el Rapport d'Uriel: «El cuerpo del hombre tiene sentido por sí mismo, abstracción hecha del de la mujer, mientras este último parece desprovisto de todo sentido si no se evoca al macho...

El hombre se piensa sin la mujer. Ella no se piensa sin el hombre.» Y ella no es otra cosa que lo que el hombre decida que sea; así se la denomina «el sexo», queriendo decir con ello que a los ojos del macho aparece esencialmente como un ser sexuado: para él, ella es sexo; por consiguiente, lo es absolutamente. La mujer se determina y se diferencia con relación al hombre, y no este con relación a ella; la mujer es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, él es lo Absoluto; ella es lo Otro. (De la introducción a *El segundo sexo*).

Texto de Genevieve Lloyd



Es una respuesta natural al descubrimiento de la discriminación injusta afirmar el valor positivo de lo que ha sido degradado. Pero con la clase de sesgo que afrontamos aquí, la situación es complicada por el hecho de que la feminidad, como la tenemos hoy en día, ha sido formada en parte por, y diferenciada de, una norma masculina. Queremos, por ejemplo, insistir en contra de los filósofos del pasado en que los sexos son iguales en la posesión de la facultad de la razón; y en que las mujeres deben ser admitidas sin restricciones en sus manifestaciones culturales. Pero (…) este empeño está lleno de dificultades. (…) Pues parece aceptar implícitamente la degradación de los rasgos de carácter que han sido tradicionalmente asociados con la feminidad, y aceptar el

supuesto de que las únicas virtudes humanas que merecen ser tomadas seriamente son aquellas ejemplificadas en el campo de actividades y preocupaciones que han sido asociadas con lo masculino.

Sin embargo, las respuestas alternativas no tienen menos complejidades conceptuales. Por ejemplo, puede parecer fácil afirmar el valor y las fortalezas de los rasgos propiamente femeninos (…) Esta es una reacción comprensible (…) para afirmar (…) la calidez de los sentimientos en contra de la frialdad de la razón abstracta. Pero (…) se han hecho acomodos sutiles en la organización social de la división sexual que permite que los rasgos y las actividades "femeninas" sean a la vez preservadas y degradadas. No ha habido una afirmación masculina de la importancia y atractivo de los rasgos femeninos —en las mujeres— o de un valiente reconocimiento del empobrecimiento de la razón masculina. Hacer parecer como buenas las faltas en la razón masculina, y proporcionarles un complemento necesario de feminidad, es en gran parte de lo que ha tratado la supresión de la calidad de ser mujer. (*The Man of Reason,: "Male" and "Female" in Western Philosophy* (1984). Traducciójn del editor).